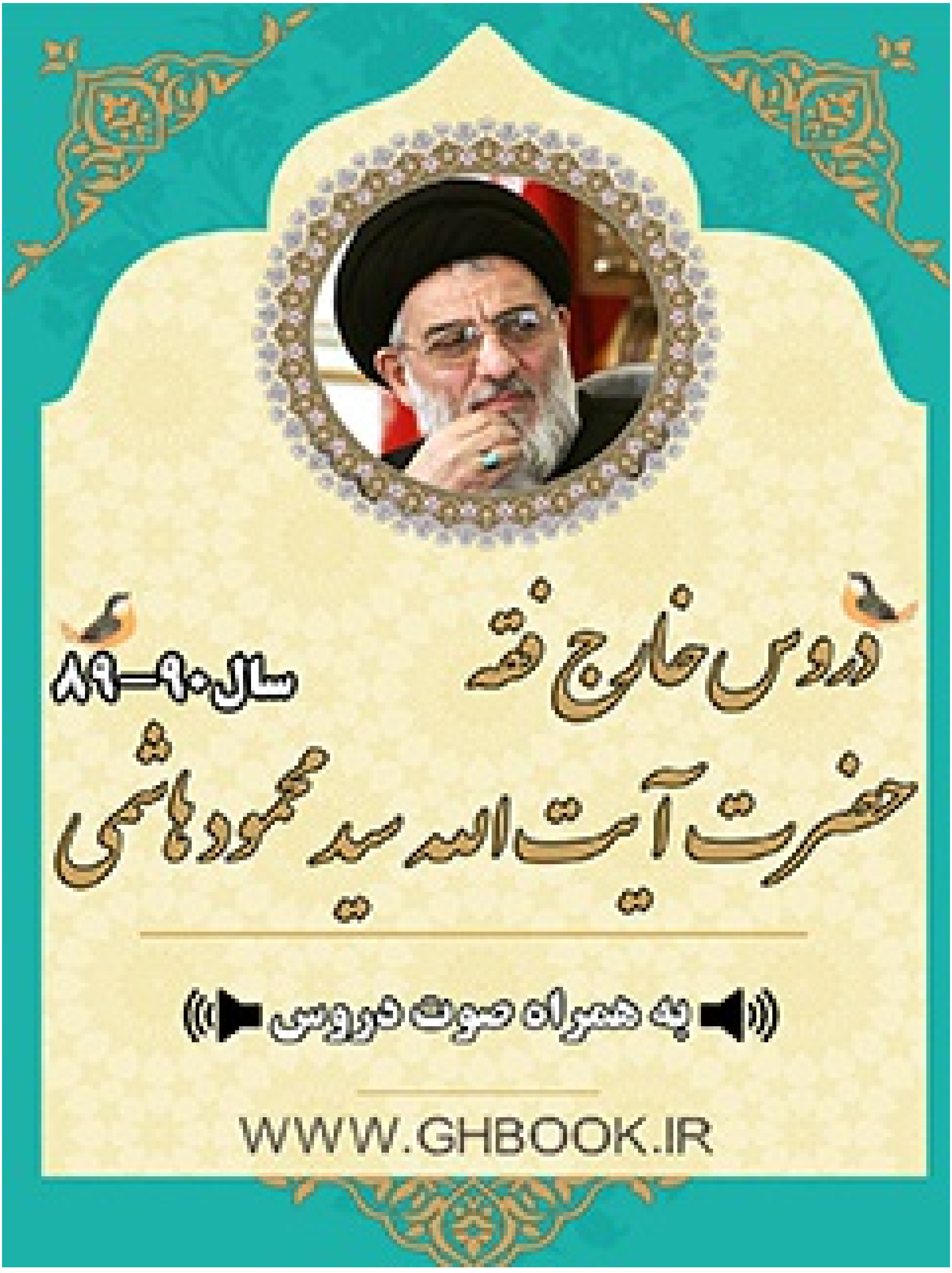

دروس خارج فقه
سال ۹۰-۸۹
حضرت آیت الله سید محمود هاشمی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی۹۰-۸۹

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی۹۰-۸۹

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی، سیدمحمود،۱۳۲۷

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی ۹۰-۸۹/سید محمود هاشمی شاهرودی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۴ مهر ماه ۸۹/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

والصلاه و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین ابا القاسم المصطفی محمد و علی آله الطیبین الطاهرین.

خدا را شکر می کنیم که مجدداً این توفیق دست داد خدمت عزیزان در این مکان مقدس و در محضر شریف حرم اهل البیت(علیهم السلام)حرم حضرت معصومه(علیها السلام)مجدداً بحث ها و مسائل فقهی کتاب زکات راادامه بدهیم.

بحث از مسائل فقهی و تفقه در فقه اهل البیت(علیهم السلام) و بررسی روایات و احادیث صادره از معصومین توفیق بزرگی است و کلاً وظیفه تفقه در دین یکی از ارکان و فرائض الهی است که آنچه مسلمانان دارند از همین اصل و فریضه تفقه در دین نشأت گرفته است که می گوید: (فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقهوافی الدین و لینذرواقومهم اذارجعواالیهم لعلهم یحذرون)

و در حقیقت یک رکن و اساس مهمی رادر تاریخ اسلام بنیانگذاری کرده است که مقصود در آیه تنها نفر برای تفقه به جهت انذار اقوام آن زمان نبوده است بلکه اقوام زمانها و عصرهای آینده در طول تاریخ را شامل است و کسانی که موظفند تفقه در دین کنند و دین راحفظ کنند ابلاغ کنند و انذار کنند درطول تاریخ بر نسل های مختلف نیز واجب است انذار کنند و در تاریخ از این راه دین حفظ می شود و از همین راه هم، دین حفظ شد هم از نظر علمی اعتقادی و نظری و از تحریف و دستبرد و فراموشی و اختلاف و آسیب های گوناگون محفوظ ماند و در تاریخ هم از نظر علمی و هم عملی دین احیاء می شود که همان وظیفه انذار و تبلیغ دین است بنابراین مسئله تفقه در دین هم وظیفه سنگینی است و هم اساسی است و تمام برکات و

ثمراتی که امروز داریم از همین اصل أصیل اسلامی نشأت گرفته است و تا ابد هم همین گونه خواهد بود و این افتخار بزرگی است که ما بتوانیم این مسئولیت رابر دوش بکشیم و امتثال کننده این فریضه مقدس و مبارک الهی باشیم. ولی این شرایط و ملزوماتی دارد مخصوصاً در این زمان تفقه در دین مسائل زیادی را در بر دارد و لازم دارد که من وارد آن بخش نمی شوم هم در محتوای مسائل فقهی و معارف دینی و هم در شکل و شیوه ها و روش ها و هم در کیفیت برداشت ها و بهره گیری ها و استفاده کردن ها از این معارف بلند دینی و میراث اهل بیت عصمت و طهارت(علیهم السلام) و هم در کیفیت تدوین و ارائه و نشر و تعلیم و تربیت و آموختن این معارف به مخاطبین بیشتر در جهان در عرصه ها و زمینه های گوناگون ملزومات و برنامه ریزی های خاصی را می طلبد که بحمدالله برخی از این برنامه ها در حوزه مقدس قم شکل گرفته و یا شروع شده است و امیدواریم که خداوند این توفیق رابه همه بدهد تا بتوانیم آنچه که وظیفه ماست در رابطه با تفقه در دین و حفظ و تدوین فقه و نشر معارف اسلامی و فقه اهل البیت(علیهم السلام) و ارائه آن به دنیا به درستی عمل کنیم و با شیوه هائی که مرضی خداوند و ائمه اهل بیت(علیهم السلام) است بتوانیم درست عمل کنیم و از عهده این تکلیف بر آییم.

ص: ۱

علما و بزرگان ما سابقاً و لاحقاً نسبت به این مسائل حساس بوده اند و خدمات ارزنده ای انجام داده اند. آنچه که مهم است این است که این کاری که انجام می دهیم کار مقدسی است درس و تحصیل فقه اهل بیت(علیهم السلام)و تدوین و مطالعه و نشر معارف آن بسیار مقدس است و یکی از مهمترین عبادات الهی است قدر خودتان را بدانید و از وقتتان خوب استفاده کنید. یکی از مراجع بزرگوار به مناسبتی آمده بودند به مؤسسه دائره المعارف که مسؤلیت تدوین دائره المعارف بر طبق مذهب اهل بیت(علیهم السلام)را که کار عظیمی است بر عهده دارند و حدود ۱۷ جلد از آن تدوین و چاپ شده است و خدمت ایشان ارائه شد. ایشان مطالعه ای کردند که برایشان بسیار گیرا و جذاب بود و از سبک بیان و نوع مطالب و جمع بندی خوششان آمده بود عکس العمل عجیبی از خود نشان دادند که خیلی بنده را تحت تاثیر قرار داد و این کشف می کند که بزرگان ما اینگونه به فقه نگاه و احترام می کنند کتاب رابستند و بوسیدند و احترام و تشویق کردند و اینگونه در مقابل فقه اهل بیت(علیهم السلام) و مسائل فقهی و تدوین آنها احترام و تعظیم نمودند و این ادب فقیهانه است و تأدبی است که هر متعلم و متفقهی که بر سر سفره و مائده فقه اهل بیت(علیهم السلام) نشسته است بایستی نسبت به معارف و فقه اهل بیت(علیهم السلام)داشته باشد و قدر آنها را بداند تا بتواند درست از عهده مسئولیت و تکلیف برآید امید واریم خداوند این توفیق را به همه ما بدهد بتوانیم هم درست تفقه در دین کنیم و بیاموزیم معارف فقهی اهل بیت(علیهم السلام)را و هم درست به دیگران تعلیم داده و آنها را تدوین کنیم و به جهان ارائه دهیم مخصوصاً که جهان امروز کاملاً آماده شنیدن معارف اهل بیت(علیهم السلام)است و ظرفیت ها و زمینه هائی که ایجاد شده در این زمینه بی سابقه است هیچگاه این عطش امروز در جهان نبوده است و ما باید برای تعلیم فقه و معارف اهل بیت(علیهم السلام)بتوانیم درست آنها را معرفی کنیم و مردم را هدایت کنیم تا آن اجر عظیمی را که برای معلمین و متعلمین در راه تفقه در دین خدا قرار داده شده است و ائمه بیان کرده اند کسب کنیم.

ص: ۲

ما روایات زیادی داریم که اجر کسانی را که معرفتی از معارف اسلامی را تبلیغ می کنند بسیار عظیم دانسته روایاتی که سندشان معتبر است مثل معتبره أبی حذّا (عن ابی جعفر

(علیه السلام)قال: من عَلّم باب هدیً فله مثل اجر من عمل به و لا ینقص اولئک من اجورهم شیئاً و من علَّم باب ضلال کان علیه مثل اوزار من عمل به و لا ینقص اولئک من اوزارهم شیئاً)

(وسائل الشیعه، ج۱۶، ص۱۷۳) یا روایت ابی بصیر از امام صادق(علیه السلام)قال: سمعت ابا عبدالله

(علیه السلام) یقول من علّم خیراً فله مثل اجر من عمل به قلت فان علمه غیره یجری ذلک له قال إن علمه الناس کلهم جری له قلت فان مات قال و ان مات)

(وسائل الشیعه، ج۱۶، ص۱۷۲) خداوند این توفیق رابه ما بدهد که بتوانیم این رسالت و وظیفه شرعی رابه نحو درست انجام دهیم و امام زمان(عج) راکه صاحب این امر و این فقه است از همه ما راضی و خشنود سازد.

بحث ما در شرایط زکات انعام بود و شرط اول نصاب بود که گذشت شرط دوم سوم است مرحوم سید مفرماید: (الشرط الثانی السوم طول الحول فلو کانت معلوفه ولو فی بعض الحول لم تجب فیها ولو کان شهراً بل اسبوعاً نعم لا یقدح فی صدق کونها سائمه فی تمام الحول عرفاً علفها یوماً أو یومین)

شرط سائمه بودن یعنی انعام ثلاثه می بایستی کیفیت پرورششان از راه چرا و خوردن در مراتع باشد نه اینکه مالک علوفه آنها را بدهد این معنای سوم است که شرط دوم از شرایط تعلق زکات در انعام ثلاثه است در اینجا یک بحث در اصل شرطیت سوم است که آیا سوم شرط است یا نیست و بحثی دیگر در حدود و مقدار سوم لازم.

اما نسبت به اصل شرطیت سوم فقهای ما بالا تفاق این شرط را ذکر کرده اند و مخالفی در مسأله نیست و ادعای اجماع هم شده است و همه به این شرط تصریح کرده اند البته در برخی از رساله های عملیه برخی از متأخرین تشکیکی در این شرط کرده اند لیکن از نظر فتوا مسأله اجماعی بلکه بیش از اجماع است و متفق علیه نزد عموم عامه نیز می باشد زیرا آنها هم عموماً قائل به شرطیت سوم هستند و تنها نسبت داده شده به مالک که قائل به عدم اشتراط سوم در برخی موارد است پس مذاهب اربعه هم قائلند و مسأله شاید از اتفاق و اجماع شیعه بیشتر باشد و شاید بشود گفت از مسلمات دینی است و لذا بعضی ادعای ضرورت دینی هم کرده اند این از نظر اقوال و اما از نظر ادله روایات متعددی بر این دلالت دارد که این روایات اگر چه از نظر عدد و کمیت بیشتر از ۳ یا ۴ روایت نباشد ولی خصوصیاتی که در سند این روایات است شاید بشود ادعای قطعی الصدور بودنشان راکرد چون برخی از روایات صحاصی است که ۵ یا ۶ نفر از فضلا و بزرگان نقل کرده اند و صحیحه یک نفر نیست مثل صحیحه فضلا که از مهمترین ادله تفصیلات و احکام باب زکات است و قبلاً گذشت که به احتمال قوی چون از دو امام نقل شده یک روایت نبوده بلکه مجموعه ای از روایات بوده است که هر کدام از فضلا مثل زراره محمد ابن مسلم و فضیل و دیگران هریک مستقلاً حدیث را روایت کرده اند و در کتب حدیثی جمع آوری شده است و در مقام تدوین به عنوان یک حدیث از فضلا نقل و گفته شده که از دو امام(علیهم السلام) نقل شده است که معلوم می شود در یک مجلس نبوده است و در صحیحه فضلا آمده است (و لیس علی العوامل شئی انما الصدقه علی السائمه الراعیه)

(وسائل الشیعه، ج۹، ص۱۱۹)در صدر عبارت ابتدا گفته است (و لا علی العوامل شئی)

که عوامل نبودن شرط سوم است که خواهد آمد لیکن بعد که ضابطه را مشخص می کند تعبیر به سائمه و راعیه شده است و می گوید (انما الصدقه علی السائمه الراعیه)

بر آن افرادی از این سه نوع حیوان زکات است که سائمه باشند یعنی به چراگاه بروند و پرورش آنها از راه چراباشد پس معلوم می شود مقصود از عوامل هم که در صدر آمده است سائمه نبودن و معلوفه بودن است که ما در شرط سوم از آن مفصلاً بحث خواهیم کرد و اینجا اشاره می کنیم که به احتمال قوی مقصود از آن شرط همان سائمه بودن است و آن شرط دیگری در عرض این شرط نیست و برگشت به همین شرط دارد زیرا معمولاً حیوانی که به کار گرفته می شود و عوامل هستند معلوفه می باشند و سائمه نیستند و برخی نیز در مفهوم سائمه بودن کار نکردن و رها بودن حیوان را اخذ کرده اند که طبق این تفسیر تنها سوم شرط است و این شرط متضمن شرط سوم خواهد بود و این که امام(علیه السلام)پس تعبیر (لیس علی العوامل شئی)

فرموده است (انما الصدقه علی السائمه الرعیه)

یا به این جهت است که سائمه ملازم با غیر عامله است و یا متضمن آن است و آنچه که مهم است این است که در این روایت آن بخشی که اصل روایت است و بیان معیار و ضابطه زکات است و شرط است آن است که صدقه بر حیوان سائمه است پس سائمه بودن شرط است و اگر نباشد زکات نیست و اما این که عامله نبودن شرط دیگری است یا نیست بحث بعدی است و در آینده خواهد آمد.

ص: ۵

روایت دوم صحیحه زراره است (قال: قلت لأبی عبد الله

(علیه السلام) هل علی الفرس أو البعیر تکون للرجل یرکبها شئی فقال لا لیس علی ما یعلف شئی انما الصدقه علی السائمه المرسله فی مرجها عامها الذی یقتنیها فیه الرجل فأما ماسوی ذلک فلیس فیه شئی)

(وسائل الشیعه، ج۹، ص۱۱۹) امام(علیه السلام)می فرمایند نه بر آن زکات نیست لیکن در مقام بیان ملاک و معیار را عامله بودن قرار نمی دهند بلکه لازمه اش را شرط قرار می دهد و می فرماید بر معلوفه زکات نیست و تنها زکات بر حیوان سائمه است این تعبیر صریح در آن است که معیار و شرط معلوفه یا سائمه بودن است زیرا که در جواب به این نکته اشاره دارند و می فرمایند (لا لیس علی ما یعلف شئی)

و نفر مود (لیس علی ما یرکب شئی یا لیس علی ما یعمل شئی)

پس سائمه بودن و معلوفه نبودن شرط است و مقصود از (مرجها) مراتع طبیعی است و اینکه سؤال در روایت از شتری شده است که عامله است مانع از ظهور جواب در اینکه میزان و شرط سوم است ندارد زیرا امام(علیه السلام)ضابطه کلی رابیان کردند و در ضابطه عنوان سوم اخذ کرده اند و میزان ظهور جواب و کلام امام(علیه السلام) است که در ضمن دادن ضابطه جواب و پاسخ سوال کننده نیز روشن می شود که اگر آن شتری که مالکش سوارش می شود سائمه نباشد که معمولاً نیست زکات ندارد پس تطابق جواب با سوال نیز محفوظ است.

روایت سوم روایت دیگر زراره است (قال سئلت ابا جعفر

(علیه السـلام) عن صـدقات الاموال فقال فی تسـعه اشـیاء لیس فی غیرها شـئی فی الـذهب و الفضه و الحنطه و الشـعیر و التمر و الزبیب و الابل و البقر و الغنم السائمه و هی الراعیه و لیس فی شئی من الحیوان غیر هذه الثلاثه اصناف شئی و کل شئی کان من هذه الثلاثه اصناف فلیس فیه شئی حتی یحول علیه الحول منذ یوم یُنتج)

(وسائل الشیعه، ج۹، ص۵۷) ابتـدا موضوع زکـات رادر ابل و بقر و غنم فرموده و سـپس گفته السائمه و امتیاز این روایت بر دو روایت گذشـته یکی این است که در آن ابتـداءً عنوان سائمه آمـده و بحث عوامل نیامده است علاوه بر اینکه در آنجا سؤال از خصوص شتر و اسب بود و شامل گوسفند نمی شد مگر از باب عدم قول به فصل و یا الغاء خصوصیت و عدم احتمال فرق و یا اسـتظهار قاعـده و ضابطه کلی دادن و امثال آن اما در این حدیث قید سائمه از برای هر سه عنوان شـرط شده است یک روایت دیگر هم از زراره موجود است که در شرط سوم ذکر خواهیم کرد که در آن عنوان سائمه نیامده است ولی می گوید (ما کان من الدواجن فلیس فیها شئی)

(وسائل الشیعه، ج۹، ص۱۲۰) یعنی اگر حیوان داجن باشـد یعنی اهلی و خانگی باشد زکات ندارد که گفته شده است دواجن خصوصـیتش این است که معلوفه هسـتند پس باز هم معنایش این است که عـدم معلوفه بودن شـرط است بعضـی هم گفته اند دواجن بودن کنایه از عامله بودن است لهـذا این روایت را در شـرط سوم بررسـی خواهیم کرد بنابراین چهار روایت صـریحاً بر شرطیت سوم دلالت می کنند.

در مقابل این روایت دو روایت از اسحاق بن عمار موجود است که هر دو سند شان معتبر است یکی از امام صادق(علیه السلام) و یکی از امام کاظم(علیه السلام) نقل شده است که گفته شده یکی ظاهر در نفی شرطیت سوم است و دیگری ظاهر در نفی شرطیت عامل نبودن است و دومی را در بحث بعدی متعرض می شویم و در اینجا به روایت اول می پردازیم. (قال: سألته عن الابل تکون للجمّال أوتکون فی بعض الا مصار أتجری علیها الزکاه کما تجری علی السائمه فی البریه فقال نعم)

(وسائل الشیعه، ج۹، ص۱۲۰) گفته می شود که ظاهر این روایت آن است که شتری که برای جمال و شتربان بوده است و برای بار کشی و نقل و انتقال استفاده می شده سائمه نبوده است زیرا سائل خودش فرض می کند که در شتر سائمه زکات است پس مقصودش شتری بوده که معلوفه بوده همانگونه که معمولاً ـ نیز حیوانی که بکار گرفته می شوند معلوفه هستند و امام(علیه السلام)در جواب فرموده که آن هم زکات دارد و این دلیل بر عدم شرطیت سوم در زکات است.

این استدلال پاسخهای متعددی دارد اولاً:

منع اصل دلالت زیرا که اگر می گفت (کما تجری علی السائمه)

فقط شاید روایت ظهور داشت در این که از شرطیت سوم سوال می کند و امام(علیه السلام) آن را نفی می کند ولی راوی گفته است (کما تجری علی السائمه فی البریه)

یعنی سائمه ای را که رها شده در بیابان است در مقابل شتری که جمال از آن استفاده می کند به عنوان نقل و انتقال در بین شهرها پس مورد نظر سائل شتری است که عامل است و رها شده در بریه نیست یعنی ظاهر سوال این است که سائل از شتری که میان شهرها از آن استفاده می شود سوال می کند که ممکن است سائمه باشد اگر چه عامله است زیرا از شتر معمولاً در بیابانها و بین شهرها استفاده می شود که باسائمه بودن منافاتی ندارد و قابل جمع شدن است و مانند اسب و گاو نیست که اگر به کار گرفته شوند معمولاً داخل شهر بوده و معلوفه خواهند بود پس این، این روایت، ظهور در نفی شرطیت عامله نبودن است نه سائمه نبودن و لااقل از اجمال آن است پس این روایت ظهور در نفی شرطیت سائمه بودن ندارد ثانیاً:

علاوه بر اینکه اگر دلالت بر آن هم داشته باشد و مجمل نباشد معارض با روایاتی است که عرض کردیم شاید قطعی السند باشند بلکه معارض با اجماع و ضرورت است و یا لااقل از آن اعراض شده است که آن هم موجب سقوط از حجیت است البته اگر قابل حمل بر استحباب باشد روایات گذشته چون صریح در نفی زکات از معلوفه است قرینه بر حمل بر استحباب خواهد شد و نوبت به تعارض نخواهد رسید بنابراین اصل شرطیت سوم ثابت است و قابل تشکیک نیست.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۵ مهر ماه ۸۹/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرط دوم از شرایط زکات انعام یعنی سوم بود و اینکه حیوان زکوی از علوفه ها و مراتع طبیعی استفاده کند عرض کردیم اصل شرطیت این شرط مورد اجماع و تسالم فقهای شیعه بلکه حتی سنی به استثنای مالک است و روایات متعددی بر این مسأله دلالت دارد آنچه که مورد بحث است و مرحوم سید هم متعرض شده حدود و مقدار این شرط است که مقدار سوم چقدر است چون وقتی سوم شرط شد حول هم که شرط است ملک هم شرط است در تمام حول قهراً سوم هم بایستی در تمام حول باشد علاوه بر اینکه در صحیحه زراره هم آمده بود که (السائمه المرسله فی مرجها عامها التی یقتنیها الرجل)

که همان حول است و دال بر آن است که باید در تمام حول سائمه باشد بنابراین این بحث واقع شده که چه اندازه از سوم در سال لازم است آیا در تمام سال لازم است که اگر یک لحظه یا یک روز هم معلوفه شد از سائمه بودن خارج می شود و دیگر زکات ندارد یا میزان غلبه است و یا معیار دیگری لازم است و در این قسمت اختلاف شدیدی در کلمات فقها وجود دارد مرحوم شیخ در مبسوط و بعض کتب دیگر میزان را سائمه بودن در غالب سال قرار داده که اگر سائمه باشد زکات دارد و این که چند روز یا یک هفته بلکه یک ماه کمتر یا بیشتر معلوفه شود مضر به سائمه بودن نیست برخی هم در مقابل ایشان موضوع زکات راخیلی مضیق تر کرده اند مانند محقق ابن ادریس صاحب سرائر که مخالفت کرده است با شیخ در این فتوا و فرموده که اگر یک روز هم حیوان معلوفه شد دیگر زکات ندارد برخی هم مانند شهیدین و صاحب مدارک و دیگران قائل به این شده اند که میزان صدق عرفی است و معیار نظر عرف است که هرجا عرف عنوان سائمه راصادق دید زکات دارد و هر جا معلوفه دید زکات ندارد و گفته شده مشهور بین متأخرین هم همین است.

ص: ۹

در اینجا دو بحث در گرفته است یکی اینکه این صدق عرفی به چه مقدار است و در چه مدت زمانی باید حیوان به چراگاه برود تا عرف قائل شود که حیوان سائمه است و آیا در یک ماه یا یک هفته اگر حیوان معلوفه بود صدق عرفی سائمه هست یا نیست که این یک بحث صغروی است و یک بحث دیگر کبروی هم مطرح شده است که شاید مرحوم صاحب حدائق وارد آن شده است و آن اینکه چرا نظر عرف معیار و معتبر باشد و ما ابتدا بحث کبروی رامطرح می کنیم چون بحث مهمی است و در موارد زیادی مورد نیاز است و کبرای اینکه آیا نظر عرف همه جا معتبر است یا نه زیرا در برخی جاها می گویند میزان نظر عرف است و در بعضی جاهای دیگر هم می گویند نظرش حجت و معتبر نیست مثلاً اگر آب کری را داشته باشیم و یک پیاله از آن را برداریم عرف سامحه می کند و می گوید آب کر است ولی این نظر عرف معتبر نیست چون می دانیم یک پیاله از

آن کم شده است و دیگر معتصم نیست و نجس می شود و مواردی از این قبیل در فقه به چشم می خورد پس تشخیص موارد اعتبار نظر عرف بحث کبروی مهمی است و یک بحث کلی شبیه قاعده اصولی است که در ابواب مختلف فقه از آن استفاده خواهد شد البته ما در بحث های اصولی جدید خود در کتاب (بحوث) اجمالاً متعرض این بحث شده ایم به مناسبت بحث از حجیت سیره عقلا ـ و در آن به انواع سیره های عرفی اشاره کرده ایم و در اینجا بطور خلاصه ضابطه معتبر بودن نظر عرف را بحث می کنیم و سپس وارد بحث صغروی می شویم که در مسأله ما مقصود از نظر عرف کدامیک از نظرها یا سیره های عرفی است و چه اندازه اقتضا دارد که حیوان معلوفه یا سائمه باشد.

ص: ۱۰

موارد و ضابطه معتبر بودن نظر عرف:

در بحث کبروی ما می توانیم نظر عرف رابه ۵ نوع نظر تقسیم کنیم که از این ۵ نوع ۴ نوعش معتبر است.

۱ -

نوع اول نظر عرف در باب لغت و مفاهیم و ظهورات و دلالات لفظی است که از آن تعبیر می کنیم به (عرف لغوی) و این نوع نظر عرف مربوط به تشخیص معنا و ظهورات کلام است مثلاً لفظ صعید که در آیه تیمم آمده است در لغت و عرف از برای چه معنا و مفهومی وضع شده است و چه ظهوری دارد که در این موارد هم در تشخیص اصل دلالت هم سعه و ضیق و اطلاق و عدم اطلاق آن به نظر عرف رجوع می شود و همچنین تشخیص، ظهوراتی که تابع دلالات لفظی است و گفته می شود در همه این ظهورات ودلالات لفظی میزان نظر عرف است و نظر عرف در این موارد حجت است زیرا که اصل دلالت و ظهور لفظی امر عرفی است که عرف آنراایجاد می کند با وضع تعیینی یا تعیّنی ناشی از کثرت استعمال که در طول آن دلالت لفظ بر معنا و ظهورات ایجاد می شود بنابراین این نوع نظر عرف در حقیقت محقق ظهور و موجد و مولد آن است و ظهور هم در نزد شارع موضوع حجیت و اعتبار است.

۲ -

نوع دوم نظر عرف در تعهدات و قراردادها یا به تعبیر دیگر (شروط و تعهدات عرفی) است زیرا که عرف در باب قرار دادها و تعهدات نظرهایی دارد و عرف بعضی از تعهدات و شروط والتزامات را در قراردادهای خود ملتزم می شود مثل شروط ضمن عقد که مثلاً گفته می شود در عرف بازار اینگونه است که وقتی کسی مال را از دیگری می خرد طرفین یک شرط ضمنی دارند که بر اساس آن اقدام بر معامله می کنند و مبادله دو مال را به شرط صحت و معیب نبودن انجام می دهند پس شرط عدم عیب و صحت عوضین یک شرط ضمنی و بنا و تعهدی است که عرف بازار در ضمن معامله دارد که نفوذ آن شروط در باب معاملات معمولاً از این باب است که مبتنی بر بنای عرف است که ممکن است برخی از آنها در یک عرفی نباشد و همچنین قراردادها و تعهدات جدیدی راکه عرف ایجاد می کند که سابقاً نبوده است مثل عقود مستحدثه مثلاً عقد بیمه این یک قراردادی است که عرف امروز آن را ایجاد کرده است که براساس آن بیمه شونده مالی را می دهد و در مقابل بیمه کننده متعهد می شود که مثلاً اگر ماشین وی تصادف کند خسارت ماشین و یا دیه مصدوم با آن را بپردازد و این قرارداد را در بحث های فقهی برخی سعی کرده اند برگردانند به یکی از عقود قبلی از قبیل هبه معوضه و مشروطه و امثال آن ولی خیلی از فقهای معاصرین مانند امام و دیگران گفته اند این یک قرار داد و تعهد جدیدی است که در آن تملیک پولی در مقابل تعهد دیگری به ضمان خسارت است و این عقد جدیدی است که مشمول عموم اوفوابالعقود قرار می گیرد و صحیح و نافذ می شود زیرا هر عقد و قراردادی که از اوفو بالعقود استثنی نشده باشد و باطل قلمداد نشده باشد (مثل ربا و معامله غرری که استثنا شده است) صحیح و جایز خواهد بود و در این نوع نظر عرفی هم عرف تولید موضوع می کند و عقد و قرارداد و یا تعهد و شرطی را در ضمن عقدی ایجاد می کند و می شود از تعهدات عرفی و این نوع نظر عرفی هم معتبر است مشروط بر اینکه مشمول آن عناوین که شرعاً استثنا شده و یا از آنها نهی شده است نشود .

نوع سوم نظر تشریعی عرف است یا (عرف مشرع) یا (سیره عقلا) که در اصول از حجیت آن بحث می شود و در فقه هم کثیراً از آن استفاده می شود و آن نظری است که براساس آن نظر تشریعی دارد نه نظر موضوعی یعنی حکم کلی را جعل می کند به عنوان قوانین وضعی و عرفی مانند اینکه عقد هبه و عقود اذنی را جایز دانسته است و یا اخذ زیاده و ربا را در قرض و غیره جایز و صحیح دانسته است و اینها یک نظر تشریعی عرف است و این همان موارد سیره عقلاست که اگر این سیره و عرف تشریعی مورد ردع شارع قرار نگرفته باشد و در منظر شارع و محل ابتلای متشرعه باشد معتبر است به این معنا که اگر شارع ردعی از آن نکرده و در مقابل آن سکوت کرده باشد از این سکوت و عدم ردع کشف امضا می شود و این معنای حجیت سیره عقلاست که بالدقه به این معنا نیست که تشریع عقلا برای ما حجت است بلکه به این معناست که کاشف از نظر شارع و مطابقت آن با نظر عقلا است و در حقیقت نظر شارع کشف شده از برای ما حجت و معتبر است ولی کاشف آن سیره و عمل عرف و عقلا است و سیره یا نظر عرف محقق و مولد دلیل لبی و کاشف است که همان تقریر و سکوت معصوم است و همانند دلیل لفظی و کلام معصوم سنت و حجت است که اگر ردع شده باشد دیگر کاشف و حجت و دلیل نیست مثلاً نظر عرف نسبت به جواز ربا ردع شده و قرآن فرموده است: (قالوا انما البیع مثل الربا و احل الله البیع و حرم الربا)

ص: ١٢

که ردع است و دیگر این نظر عرفی قابل استفاده نیست ولی در جائی که از نظر تشریعی عرف و سیره ردع نشده باشد مثل خیارات و یا جواز عقود اذنیه و غیره از این نوع سیره در فقه معاملات بسیار استفاده می شود، البته شرایط تمسک به سیره عقلا ونظر تشریعی عرف را در اصول در بحث حجیت سیره عقلا به تفصیل ذکر کرده ایم که به آنجا مراجعه شود .

۴ –

نوع چهارم نظر عرف در تقسیمات و تحدیدات است که می توانیم از آن تعبیر کنیم به (عرف مقوم و محدّد) و این در جاهایی است که در حد و حدود شئی اختلاف می شود مثل باب اموال اگر مقدار مالیت و قیمت آن مورد شک قرار گیرد که می گویند به عرف بازار رجوع می شود و مقدار قیمت و ارزش را عرف بازار مشخص می کند و همان موضوع ضمان ید و یا اتلاف و غیره قرار می گیرد یعنی مقدار و حد مالیت و قیمت مال را نظر عرف معین می کند بلکه حتی اصل مالیت و ارزش را هم عرف مشخص می کند زیرا که اصل مالیت و ارزش هم امری عرفی است که در اثر رغبت عرف به شییء ایجاد می شود مثل سنگ یا خاک هایی که امروز خیلی مورد استفاده قرار می گیرد لیکن در ۱۰۰ یا ۲۰۰ سال پیش اصلاً ارزش و مالیت نداشته است زیرا منفعت و مرغوبیت عرفی نداشته اما امروز دارد مثلاً در آن زمان اگر کسی تکه سنگ گرانیتی را از جایی بر می داشت ضامن نبود چون آن زمان مرغوبیت عرفی و مالیت نداشت ولی امروز دارد پس اصل مالیت چیزی است که نظر عرف در آن معتبر است یعنی مرغوبیت عرفی موجب مالیت عرفی می شود و باز مولدش عرف است همانگونه که حد و مقدارش هم به نظر عرف و مقدار نسبی مرغوبیت آن است این نوع چهارم مثال های دیگری هم دارد مثلاً- آیه ای که می گوید (فامساک بمعروف أوتسریح باحسان)

در حقوق زوجه و یا هر جائی که حکمی بار شود بر عنوان متعارف و معروف که همان نظر عرفی که در این موارد باید به متعارف خارجی و عرف متعارف رجوع شود و همان مقدار و حد شرعاً واجب می شود مثلاً باید از برای همسر و زوجه از طرف شوهر تأمین شود پس حد متعارف را عرف تشخیص می دهد که ممکن است عرف جامعه ای با جامعه ای دیگر فرق کند جامعه ای که مثلاًـ وضعشان خوب است آن حد و مقدار متعارف بیشتر است و اگر فقیر باشند امساک به متعارف و معروف آن کمتر است.

۵ -

نوع پنجم نظر عرف در کشف واقع و مصادیق است که این همان نظر عرفی است که به تعبیر بعضی عرف کور است زیرادر مصادیق ممکن است عرف کور باشد و آن را درست و دقیق تشخیص ندهد و چیزی رانبینند مثلاً در باب دو فعلی که با هم تضاد دارند مثل ازاله نجاست از مسجد و صلوه در زمان واحد که ممکن است عرف بین این دو، امر به ازاله و امر به صلوه تنافی و امتناع ببینند و بر حسب نظر سطحی خودش بگوید این دو أمر با هم تعارض و تساقط می کنند ولیکن یک نظر عقلی دقیق می گوید این تعارض تمام نیست چون امر به هر دو ضد به نحو ترتب اشکالی ندارد و تمانع و تنافی میانشان وجود ندارد بنابر این می شود با امر به ازاله امر به نماز هم به نحو ترتب کرد و بگوید (إن ترکت الإزاله فصلّ)

پس نماز هم مأموربه و صحیح خواهد بود در اینجا آن نظر عرفی قابل قبول نیست و همان عرف کور است. همچنین نظر عرف در مسامحات عرفی در مصادیق موضوعات و متعلقات احکام مانند مثالی که ذکر شد که اگر از آب کر یک پیاله برداریم عرف می گوید کرّ است ولی دقت عقلی می گوید آب به اندازه کرّ نیست و از آنجائی که این نظرهای عرفی عرف در آنها مولد نیست و در حقیقت موضوعی را ایجاد نمی کند بلکه مصداق موضوع موجود رامی خواهد کشف کند چون نظرش سطحی و مسامحی است و دقت نمی کند معتبر نیست البته این نوع نظر عرفی یک استثناء دارد و آن این که برخی موارد که کمیت و امکان دیدن شیىء، دخیل در مفهومی باشد مثلاً در باب (دم) گفته اند اگر گلبول های قرمز خون را با چشم مسلّح و میکروسکوپ ببینیم ولی با چشم معمولی و عادی و غیر مسلح دیده نشود این دیگر خون نیست زیرا در مفهوم و معنای (دم) و خون أخذ شده است که از نظر کمیت قابل رؤیت باشد و چیزی که با چشم غیر مسلح قابل دیدن نباشد دم نیست که اگر کسی این را بگوید این نظر عرفی هم معتبر می شود زیرا دیگر در حقیقت نظر در مصداق نیست بلکه در مفهوم است به این جهت که آن کمیت دخیل در مفهوم شده است که این برگشت به نوع اول از نظر عرف است که معنای لفظ را مضیق می کند و خصوصیتی در آن اخذ می کند و آن خصوصیت در آن گلبول ریز نیست که رؤیت با چشم غیر مسلح باشد.

ص: ۱۵

این ۵ نوع نظر عرف است و آن چهار نوع اول معتبر است و نوع پنجم معتبر نیست و ۴ نوع اول برگشت به یکی از دو نکته می کند و آن اینکه در همه ۴ نوع نظر عرف محقق و مولد موضوع حکم شرعی است که یا حکم شرعی واقعی است مثل نظر عرف در نوع دوم و چهارم که نظر عرف در مورد دوم قرار داد و یا شرط را ایجاد می کند که موضوع (اوفوابالعقود و المومنون عند شروطهم)

خواهد شد و در مورد چهار هم موضوع مال و یا ارزش و قیمت را درست می کند و موضوع من اتلف و یا علی الید و ضمان قرار می گیرد و یا نظر عرف مولد موضوع حکم ظاهری می شود یعنی مولد کاشف و حجیّت می شود که حجیت حکم ظاهری است مثل مورد اول و سوم که مولد دلیل و حجّتند یعنی نوع اول مولد دلیل و حجت لفظی یعنی ظهور است و ظهور حجت است و نوع سوم هم مولد دلیل لبی است که تقریر و سکوت معصوم یا دلیل امضائی است پس در ۴ مورد نظر عرف معتبر و در مورد پنجم حجت نیست مگر برگشت کند به اخذ خصوصیتی در مفهوم لفظ که مصداق نوع اول می شود و اما در نوع پنجم چون نظر عرف صرفاً طریق به احراز مصداق ظاهری مانند موضوع حکم واقعی و یا حکم تنافی میان دو ظهور می باشد و نه مولد موضوع لهذا این نظر عرفی معتبر نمی باشد بله میزان در احراز و تشخیص آن موضوع یا مصداق نظر دقّی است این حاصل جمع بندی موارد حجیت و اعتبار نظر عرف است که می شود براساس آن مشخص نمود کجا نظر عرف معتبر است و کجا معتبر نیست و بدین ترتیب بحث کبروی تمام می شود.

ص: ۱۶

اما بحث صغروی که ما نحن فیه از کدام نوع است و صحیح آن است که محل بحث ما از مصادیق نوع اول است یعنی اینکه گفته اند چه حد از سوم لازم است تا حیوان سائمه صدق کند و میزان صدق عرفی است مقصودشان این است که عنوانی که در دلیل وجوب زکات آمده است میزان در تشخیص سعه وضیق آن نظر عرف است اگر عرفاً عنوان سائمه یا معلوفه صدق کند ظهور اطلاقی شکل گرفته و دلیل شامل آن خواهد شد پس محل بحث از نوع اول است پس اینکه گفته اند میزان به صدق عرفی است یعنی باید ببینیم عرف از کلمه سائمه چه چیزی می فهمد آیا معنای اوسع را می فهمد و بر حیوانی که یک ماه هم علوفه داده شده است سائمه صادق است یا معنای أضیق را می فهمد و لذا بحث از اینکه صدق عرفی هست یا نیست تابع این است که اول ببینیم در لسان دلیل چه لفظی و عنوانی اخذ شده است چون نوع اول از نظر عرف تابع لفظی است که در دلیل آمده است .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۶ مهر ماه ۸۹/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

عرض کردیم که مشهور در مورد مقدار سوم لازم در طول سال از برای تعلق زکات گفته اند میزان صدق عرفی عنوان سائمه بودن است و عرض کردیم که در اینجا یک بحث کبروی است در این که نظر عرف در کجا معتبر است و یک بحث هم در این است که مقصود از نظر عرف در اینجا چیست؟ و در رابطه با کبری که بحث مهمی است و در خیلی از ابواب با آن روبرو هستیم گفتیم که ۵ نوع نظر عرفی وجود دارد که نظر عرف در ۴ نوع آن معتبر است و در یک نوع - نوع پنجم - معتبر نیست و ملاک این اعتبار هم عرض شد که هر کجا نظر عرف مولد و محقق موضوع حکمی باشد یا موضوع حکم واقعی مثل شروط و قراردادها و تعهدها و یا مالیت و قیمت که موضوعات احکام واقعی هستند و یا موضوع حکم ظاهری باشد یعنی حجت و کاشفی را ایجاد کند در آنجا این نظر عرف معتبر است مانند نظر عرف در ظهورات و دلالات الفاظ چون آنچه که دلالت و ظهور است حجت است و خود دلالت و ظهورات أمر عرفی و به حسب فهم عرف است و معیارش تبادر عرف است و یا در باب سیره های عقلا عرف مشرع است اگر این سیره ریشه دار و عام باشد و در زمان و عصر شارع هم بوده باشد و شارع از آن سکوت کرده باشد در اینجا دلیل تقریر و امضا که حجت و کاشف است بدینوسیله ایجاد می شود اما اگر نظر عرف مجرد طریق باشد به آنچه که موضوع و مصداق حکم شرعی است و مولد آن موضوع نیست مانند مثال کر که عرض شد و یا مثال هلال، که عرف شاید هلال را نبیند ولی مکلفی هلال را دیده است در اینجا نظر عرف حجت نیست چون طریق محض به موضوع واقعی است و خودش موضوعی راتولید نمی کند و یا مثلاً عرف در جائی تنافی و تعارضی را که موضوع حکم به تساقط است میان دو دلیل می بیند مانند امر به ضدین ولی عقل و برهان می گوید ممتنع نیست این تعارض دیده شده از طرف عرف برای فقیه حجت و معتبر نیست و میزان همان احراز دقی آن مصداق یا موضوع حکم است که بوسیله عقل یا هر حجت دیگری احراز می شود و این حاصل بحث گذشته در کبرا بود و أما این که مشهور در اینجا گفته اند نظر عرف معیار است و مرحوم صاحب حدائق اشکال کرده بود که چرا نظر عرف معتبر است مراد از آن نظر عرف از نوع اول است یعنی مشهور می گویند اگر به حسب فهم عرفی عنوانی که در دلیل آمده است مثلاً سوم یا حیوان سائمه در حول که موضوع زکات است صادق باشد قهراً دلیل اطلاق خواهد داشت و ظهور آن روایت شامل آن هم شده است و الا دلیل اطلاق ندارد بنابر این برگشت نظر عرف در اینجا به سعه و ضیق و اطلاق و عدم اطلاق دلیل شرطیت سوم است و عرض کردیم نظر عرف در

تشخیص ظهور حجت است و اینکه مرحوم صاحب حدائق گفته است چرا نظر عرف معتبر باشد اگر مقصود مشهور این معنا باشد که ظاهراً هم همین است دلیل اعتبارش همان دلیل اعتبار ظهورات است و می خواهند بگویند عرف این اطلاق را از عنوان سائمه که در دلیل آمده است می فهمد و استظهار می کند پس حیوانی که سائمه بوده و یک روز دو روز و حتی یک هفته علف می خورد است هم سائمه است و اطلاق روایت بر آن هم صادق است لذا مشمول اطلاق دلیل وجوب زکات است البته اینکه می گوییم به حسب نظر عرف صادق است یا نه این تابع این است که ظهور لفظ را مشخص کنیم و این متوقف بر این است که ببینیم در لسان دلیل چه عنوانی اخذ شده است از برای وجوب زکات لذا لازم است که عنوان بحث را اینگونه قرار دهیم وبگوئیم مستفاد از روایات گذشته که ادله این شرط بودند - و در حقیقت مقید اطلاقات و عمومات وجوب زکات در انعام ثلاثه می باشند که اگر آن روایات نبود قائل به زکات در مطلق انعام چه معلوفه و چه سائمه می شدیم - چیست یعنی در لسان این ادله چه عنوانی آمده است و آن عنوان آیا صادق است یا نه بنابراین می بایستی بحث در تشخیص آنچه که در لسان دلیل این شرط آمده است باشد و ملاحظه شود که چه عنوانی رااین ادله موضوع قرار داده اند که در اینجا دو بحث لازم است انجام گیرد که این بحث ها به این گونه منقّح نشده است و مورد تعرض قرار نگرفته است.

ص: ۱۷

یک بحث اینکه مستفاد از روایات گذشته چیست از این جهت که عنوان معلوفه بودن مانع از زکات است و یا عنوان سائمه بودن شرط در تعلق آن است و بحث دوم هم این که آیا سوم و یا علف دادن موضوع است و یا معلوفه نبودن و یا سائمه بودن که وصف اشتقاق است موضوع است زیرا که اینها با هم از نظر اطلاق و تقیید دلیل فرق خواهند داشت و اثر دارد.

اما بحث اول

که آیا معلوفه بودن مانع است یا سائمه بودن شرط است در این بحث منظور این نیست که از معنای فلسفی مانع بحث کنیم که اگر معلوفه مانع باشد فرق مانع با شرط در چیست؟ چون بعضی خیال کرده اند این بحث به این جهت است که مثلاً مانع رتبه اش متأخر از شرط و متقضی است اما شرط جزء مقتضی است و امثال این بحث های فلسفی که قطعاً مقصود ما نیست چون اثری در بحث های فقهی ندارد بلکه مقصود ما از این که می گوئیم معلوفه بودن مانع است یا سائمه بودن شرط است این است که موضوع وجوب زکات که این روایات می خواهند آن را مقید به قیدی کنند چیست؟ آیا قیدش این است که انعام ثلاثه معلوفه نباشد پس معلوفه را مانع قرار داده است که اگر معلوفه رامانع قرار بدهد نتیجه این است که موضوع حکم به وجوب زکات مرکب می شود از انعامی که معلوفه نباشد یعنی قیدش عدمی خواهد شد یعنی (کل ابل او بقر او شاه لاتکون معلوفه)

موضوع وجوب زکات قرار می گیرد زیرا که مخصص معلوفه رابیرون کرده است از دلیل زکات و قهراً موضوع عام مقید به نقیض خاص می شود یعنی معلوفه نبودن و اما اگر بگوئیم سائمه بودن شرط است چون مثلاً گفته است (انما الصدقه علی السائمه الراعیه)

ص: ۱۸

موضوع وجوب زکات مرکب می شود از انعام ثلاثه و (ان تکون سائمه)

یعنی قید موضوع زکات وجودی خواهد شد، حال ممکن است گفته شود چه فرقی می کند قید وجودی باشد یا عدمی زیرا که معلوفه نبودن مساوق و ملازم با سائمه بودن است پاسخ این است که آثاری بر هر یک بار است که در فرض دیگری بار نیست که ما در اینجا به دو اثر فقهی مهم اشاره می کنیم تا فرق فقهی میان مانعیت معلوفه بودن با شرطیت سائمه بودن مشخص شود.

الف -

یک اثر در سطح اصل عملی است یعنی در جائی که شک کنیم به نحو شبهه موضوعیه که این حیوان در طول حول آیا معلوفه بوده یا سائمه بوده است و ندانیم که چگونه در مدت سال تغذیه کرده است و حالت سابقه اش را هم فرضاً ندانیم مثلاً سال اول رشد آن حیوان بوده و از ابتدا و بعد از شیر خوارگی نمی دانیم معلوفه بوده و یا سائمه اگر موضوع زکات قیدش عدمی باشد یعنی معلوفه بودن مانع از تعلق زکات است در مورد شک اصل عملی مقتضی وجوب زکات است چون حال سابقه این حیوان عدم معلوفه بودن است یا به نحو عدم ازلی و یا عدم زمان شیرخوارگی که نعتی است و استصحاب عدم معلوفه بودن جاری می شود و نتیجه وجوب زکات می شود زیرا که با استصحاب (لم تکن معلوفه یا لم تصر معلوفه)

جزء دوم موضوع وجوب زکات راکه عدمی است احراز می کنیم و اما اگر گفتیم سائمه بودن شرط است یعنی موضوع وجوب زکات قیدش وجودی است استصحاب عدم سائمه بودن جاری خواهد شد که نافی زکات است مانند همه موارد نفی حکم الزامی باستصحاب نافی موضوع آن حکم و این اثر فقهی در سطح اصول عملیه جاری است که بنابر اینکه معلوفه بودن مانع باشد چون موضوع وجوب زکات می شود مرکب از قید عدمی اصل استصحاب مقتضی احراز آن قید عدمی می شود و اثبات وجوب زکات را می کند و بنابراینکه سائمه بودن شرط باشد چون سائمه بودن امر وجودی است و آن هم مسبوق به عدم است اصل استصحاب نافی جزء دوم وجوب زکات خواهد شد و زکات واجب نیست.

ص: ۱۹

ب -

اثر دوم در سطح دلیل اجتهادی و حکم واقعی ظاهر می شود به این معنا که عنوان معلوفه و عنوان سائمه هر دو عنوان وجودی هستند ولی متضاد با هم می باشند حال باید که ببینیم در عنوان معلوفه یا سائمه حیوان در یکسال چه خصوصیتی اخذ شده است که اگر در این عناوین گفته شود مثلاً غلبه آن در سال و یا استمرار آن وصف یا طبع و شأن بودن آن اخذ شده است پس حیوان در غالب ایام سال بایستی معلوفه باشد تا معلوفه به آن گفته شود و همچنین در عنوان سائمه که اگر اینگونه شد این دو عنوان ضدّینی می شوند که ثالث دارند و ثالث آنها جائی است که حیوان نه اغلب سال معلوفه بوده و نه سائمه بلکه به نحو تساوی در زمان هم معلوفه بوده و هم سائمه و هیچکدام از دو خصوصیت دوام و استمرار یا غلبه در هیچ طرف نداشته است که این چنین حیوانی نه معلوفه و نه سائمه است آنگاه اگر معلوفه بودن مانع باشد این شق ثالث داخل می شود در موضوع وجوب زکات چون آن مقداری که خارج شده است با مخصص معلوفه بودن در سال است پس (کل ما لا یکون معلوفه)

موضوع وجوب زکات است و این حیوان (لا یکون معلوفه)

به جهت غلبه آن لذا زکات در آن واجب می شود و اما اگر سائمه بودن شرط باشد موضوع وجودی می شود زیرا (کل ما یکون من الحیوانات الثلاثه سائمه یجب فیه الصدقه)

یعنی هر چه در سال سائمه نباشد داخل در عدم وجوب زکات است پس حکم بر عکس می شود و در این شق ثالث زکات نخواهد بود و بدین ترتیب حکم واقعی هم فرق می کند بین اینکه معلوفه بودن مانع از وجوب زکات باشد و قید زکات عدمی باشد یا سائمه بودن شرط باشد و قید زکات وجودی باشد و اگر هم گفتیم که علف خوردن به نحو صرف وجود کافی است یعنی طبیعی یعلف یا طبیعی سوم موضوع است نه وصف اشتقاقی که این را در بحث آینده وارد خواهیم شد نتیجه فرق خواهد کرد زیرا در این صورت حیوانی که به هر دو شکل در سال تغذیه کرده اگر ما یعلف در سال مانع باشد زکات ندارد چون طبیعی و صرف وجود یعلف در سال صادق است همچنانکه بنابر شرطیت طبیعی سوم در همه سال باز هم در این مورد زکات نخواهد بود بنابر این مسأله که آیا معلوفه و یعلف مانع است و یا سائمه بودن یا سوم شرط است مؤثر در حکم است .

حال بحث در این است که از روایات گذشته کدامیک را می فهمیم سوم یا سائمه بودن شرط است یا معلوفه بودن مانع است که اگر هرکدام رافهمیدیم این آثار بار می شود در بعضی از روایات عنوان یعلف آمده است و در بعضی دیگر عنوان سائمه آمده است در صدر صحیحه زراره گفته است (لیس علی ما یعلف شئی)

ولی در صحیحه فضلا آمده است (انما الصدقه علی السائمه الراعیه)

بلکه در صحیحه زراره نیز در ذیلش آمده است (انما الصدقه علی السائمه المرسله فی مرجها)

که اگر صحیحه زراره این ذیل راانداشت جا داشت کسی بگوید از صحیحه زراره ما نعیت معلوفه بودن و یا یعلف را می فهمیم یا به تعبیر ما قید موضوعی زکات عدمی می شد نه وجودی و آن دو اثر بار می شد لیکن چون که در ذیل صحیحه آمده است (انما الصدقه علی السائمه المرسله)

عرف در اینگونه موارد ذیل را قرینه بر صدر قرار می دهد خصوصاً با این سیاق که سیاق حصر و قاعده و ضابطه کلی دادن است علاوه بر این که در روایات دیگر هم ظاهر در شرطیت است که از مجموع قطعاً استفاده می شود که آنچه که موضوع حکم است سائمه بودن است نه معلوفه نبودن یعنی شارع هم ملاك و موضوع زكات را اینگونه معین كرده است (انما الصدقه علی السائمه المرسله)

پس ما از روایات استظهار می کنیم که سائمه بودن حیوان در سال و یا سوم حیوان در سال شرط و موضوع وجوب زکات است، لذا جائی که شك کنیم که سائمه است یا نه اگر حالت سابقه اش مشخص نبود استصحاب عدم سوم یا سائمه بودن جاری است و نفی می کند وجوب زکات راچنانچه بنابر مانعیت معلوفه برعکس می شد و در مورد اثر دوم باز هم چنین است که اگر گفتیم در سائمه بودن استمرار و غلبه و دوام شرط شده جائی که استمرار و دوام نیست مثل حیوانی که هم چراگاه رفته و هم علف داده شده نتیجتاً وجوب زکات نخواهد داشت چون سائمه صادق نیست اما اگر معلوفه بودن در حول مانع باشد و گفتیم که در عنوان معلوفه بودن در سال غلبه لازم است در این مورد مانع وجود نبوده و زکات واجب است و اگر موضوع شرطیت سوم باشد ولیکن به نحو فعلیت در تمام سال لازم است که بر عکس می شود و زکات نخواهد داشت .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱۱ مهر ماه ۸۹/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرطیت سوم بود در زکات انعام و عرض شد در موارد صدق و عدم صدق عنوان سائمه در تمام حول در جهاتی بحث می شود که اکثر جهات گذشت. یک جهت باقی مانده و آن این که می فرماید: (نعم لا تخرج من صدق السوم باستیجار المرعی أو بشرائه اذالم یکن مزروعاً کما آنهالا تخرج عنه بمصانعه الظالم علی الرعی فی الارض المباحه)

در این جهت ایشان دو فرع رامتذکر می شود یک فرع جائی که مالک مرتعی رابخرد یا اجاره کند به گونه ای که مالک مرتع یا مالک منافع مرتع شود آن وقت انعام ثلاثه رادر آنجا برای چرابفرستد آیا در اینجا سائمه صادق است یا نه فرع دوم جائی است که مرتع مباح است و مملوک او نیست اجاره هم نشده است لیکن برای رساندن حیوان به مرتع ظالمی در بین است که مثلاً باج می گیرد و باید به او رشوه بدهد تا اجازه دهد انعام ثلاثه را به آن مرتع ببرد و در نتیجه هزینه ای راباید بپردازد نه به عنوان ثمن مرتع یا اجره المسمی بلکه به عنوان هزینه ای که در دفع مانع می بایستی خرج کند وجه مشترک میان این دو فرع این است که مالک از کیسه خودش برای چراندن انعام ثلاثه مجبور است هزینه کند. حال یا به عنوان ثمن و اجره المسمی یا هزینه هائی که مجبور است پرداخت کند برای رفع موانع مانند مصانعه الظالم آیا در این دو فرع عنوان سائمه صادق است یا با این مخارج حیوان از سائمه بودن خارج می شود.

ص: ۲۲

مرحوم سید می فرماید اگر علوفه ای که حیوان از مرتع می خورد مزروع نباشد بلکه به شکل طبیعی رشد کرده باشد چه مالک هزینه بکند یا نکند این حیوان سائمه است زیرا در حقیقت حیوانی است که دارد می چرد و سائمه و راعیه است. لذا در هر دو فرع می فرماید (لا تخرج عن صدق السوم)

یعنی از عنوان سائمه بودن خارج نمی شود شاید اکثراً هم همین را گفته باشند مخصوصاً در فرع دوم یعنی جائی که مرتع مملوک کسی نیست و از منابع طبیعی است ولی ظالمی اجازه عبور نمی دهد و مانع است و برای دفع مانع پولی خرج می کند در اینجا همه محشین بر عروه الوثقی و قبل از آنها فقهای دیگر قائل به صدق عنوان سوم و سائمه می باشند چون که حیوان در مراتع طبیعی تغذیه می کند و پرورش داده می شود. لذادر این شق بحثی وجود ندارد زیرا نه گیاهانی را که حیوان می خورد مزروع کسی است و نه مرتع مملوک کسی است پس در اینجا مسأله روشن است که تنها مانعی در راه بوده و مالک حیوان اگر بخواهد مانع رارفع کند هزینه دارد همچنانیکه بردن حیوان به چراگاه نیز ممکن است هزینه هایی داشته باشد که آنها ربطی به اینکه این حیوان سائمه باشد یا نباشد ندارد و این هزینه ها مقدمات سوم است چه برای رفع مانع باشد یا برای بردن حیوان باشد یا غیر ذلک.

ولیکن بحث در فرع اول است که فرض شده مالک مرتع راخریده یا اجاره کرده است که این محل اشکال برخی فقها قرار گرفته است و بعضی از محشین بر عروه الوثقی نفی زکات و برخی هم احتیاط کرده اند و دو تقریب برای این اشکال به ذهن می رسد.

۱ - تقریب اول:

آن که گفته شود چون مالک حیوان مرتع را خریده یا اجاره کرده است پس منافع مرتع را مالک شده به شراء یا اجاره و حیوان را با علوفه هائی که خریده پرورش می دهد و این از عنوان سوم بیرون می رود مانند جائی که علفی را بخرد حتی اگر از مراتع باشد و برای حیوان بیاورد. فرض کنید اگر کسی گیاهان این مرتع را چیده بود بعد مالک از او این گیاه را خرید و به حیوان داد بدون شک حیوان دیگر سائمه نیست در اینجا بدون چیدن خریده و در اختیار حیوان قرار داده و قبلاً گفتیم که بریدن گیاه در معلوفه بودن دخیل نیست و فرقی نمی کند از این جهت پس اینجا سوم صادق نیست چون مالک حیوان این گیاهان را خریده پس به این جهت گفته می شود این مانند موارد معلوفه است که گیاه را می خرد.

این تقریب پاسخش آن است که میزان در صدق سوم عدم مملوک بودن گیاه و علف و یا زمین نیست تا گفته شود در اینجا علفها چون مملوک صاحب حیوان شده دیگر سوم صادق نیست خصوصیتی که در سوم اخذ شده این است که گیاهی راکه حیوان می خورد مزروع دست بشر نباشد و پوشش و گیاه طبیعی باشد که در صحراها و دشتها خود می روید و حیوانات در آنها رها می شوند و می خورند در مقابل علف و گیاهی که انسان آن را نزد خود کشت و تولید می کند پس مملوکیت دخیل نیست بلکه تولید و زرع انسانی یا طبیعی ملاک و معیار است. آنچه که به ذهن می رسد این است که مقوم صدق سوم این خصوصیت است که اگر این حیوان پرورش و تغذیه اش از روی کلاء و اعشاب و علوفه هائی است که در طبیعت رویش می کند چه مملوک کسی باشد آن مراتع چه مملوک کسی نباشد ولی مزروع کسی نیست سائمه است و اگر از مزروعات انسانها استفاده کند معلوفه است و نسبت میان این دو ضابطه و دو خصوصیت عموم من وجه است چون ممکن است جائی مرتع باشد و گیاهانش خودرو باشد ولی مملوک کسی باشد و ممکن است گیاهان مزروع باشد ولی مملوک کسی نباشد مثلاً کسی جائی را زرع کند بعد از آن اعراض کند و از ملکیتش بیرون برود و حیوان آنها را بخورد که در این مورد حیوان سائمه نیست و معلوفه است ولی در مورد اول سائمه است. پس اگر ملاک را مالکیت و عدم مالکیت قرار دادیم حیوان در این فرع که مورد بحث ما است معلوفه می شود همانگونه که در تقریب آمده است و در مثال ذرع اعراض شده سائمه می شود اما اگر ملاک را مزروع دست بشری و رویش طبیعی قرار دادیم آنوقت حیوان در مثالی که زدیم می شود معلوفه و در مورد فرع اول مرحوم سید می شود سائمه حال باید ببینیم کدام در مفهوم سائمه اخذ شده است. ما به حسب تبادر و فهم عرفی خودمان که مرحوم سید هم همین را بیان کرده اند می بینیم اینجا ملاک خصوصیت دوم است که عرفا در مفهوم سائمه اخذ شده نه خصوصیت اول و ملکیت و عدم ملکیت دخیل در صدق سوم نیست بلکه مزروع بودن و مزروع نبودن ملاک است لذا مرحوم سید فرموده (اذا لم یکن مزروعاً)

یعنی مالکیت دخیل نیست و مزروع نبودن به دست بشر و یا طبیعی بودن ملاک است. پس این تقریب اول تمام نیست .

۲ - تقریب دوم:

فرموده اند عنوان سائمه اگر چه در اینجا صادق است و از این جهت اشکال نمی کنیم لیکن در باب سوم یک شرط اضافی داریم که از صحیحه زراره استفاده می شود و آن مباح بودن مرتع است چون که در صحیحه زراره که یکی از روایات باب بود این تعبیر آمده بود (انما الصدقه فی السائمه المرسله فی مرجها)

و امام(علیه السلام)

کلمه (فی مرجها)

را در موضوع زکات اضافه کرده است و مرج ارض واسعه مباحه است یعنی زمین وسیعی که گیاه زیاد دارد و مباح باشد و غیر مملوک باشد و می فرماید چون در روایت (فی مرجها)

آمده است ظاهرش این است که مباح بودن گیاه و مرتع و مملوک نبودن آن قید و شرط موضوع زکات است چون در سیاق حصر آمده است بنابراین حیوان اگر در مرتع غیر مباح بچرد سائمه است ولی فی مرج نیست پس زکات ندارد چون قید دوم یعنی اباحه مرتع و گیاه را ندارد که این بیان هم قابل قبول نیست چون:

اولاً:

عنوان مرج به این معنا نیست عدم ملک در آن اخذ شده باشد بلکه آنچه که در مرج ممکن است کسی بگوید اخذ شده است وسعت ارض و کثرت گیاه در آن است اما اینکه این زمین مملوک کسی نباشد و گیاه هم مباح باشد این در عنوان مرج اخذ نشده است و الا اگر این طور باشد انفال که ملک امام است و ما دیگر مرج نخواهیم داشت و همه اش مملوک است زیرا چه مالک حقیقی باشد چه حقوقی مباح نخواهد بود و اذن مالک را می خواهد مگر اینکه ملکیت عام را مانع ندانند و به هر تقدیر در عنوان (مرج) غیر از وسعت و کثرت گیاه داشتن چیز دیگری اخذ نشده است. ثانیاً:

خصوصیت (فی مرجها)

در روایات دیگر نیامده مثلاً در صحیحه فضلا فقط عنوان اول آمده که سائمه است و همچنین در روایات دیگر موضوع رافقط سائمه و راعیه بودن قرار داده است و لسان آنها هم لسان حصر است و کلمه مرج در آنها قید موضوع زکات نیست آن وقت بین اینها یک تهافتی می شود لیکن چون مثبتین هستند و هر دو یک ضابطه را بیان می کنند. در اینگونه موارد اگر قائل به عدم تعارض شدیم که نتیجه ثبوت موضوع اعم خواهد بود و اگر قائل به احترازیت آن قید شدیم و تعارض فرض کردیم آنگاه عرف به این شکل جمع می کند که کلمه مرجها را حمل بر تقیید نمی کند بلکه حمل بر بیان عرفی رها بودن و چریدن آزاد حیوان که همان (راعیه) است می کند چون تعبیر (المرسله فی مرجها)

آمده است و بدون شک کلمه مرسله فی مرجها ناظر به همان رعی و چریدن است نه اینکه ارسال هم موضوعیت دارد که اگر ارسال نشد بگوئیم زکات ندارد پس عرف از عنوان (المرسله فی مرجها)

همان رعی و چریدن را می فهمد که محقق عنوان سوم است که به معنای رها بودن حیوان و بسته نبودن و معلوفه نبودن است.

بنابراین وجه دوم هم تمام نیست و حق با ماتن است که در هر دو فرع زکات واجب است زیرا سائمه بودن صادق است اگر هم شک کنیم در اطلاق وضیق قبلاً. گفتیم مقتضای قاعده رجوع به عمومات وجوب زکات در انعام است زیرا که از موارد اجمال مفهومی مخصص و دوران بین اقل و اکثر است.

در اینجا یک حاشیه دیگری بر عروه ذکر شده است که بر عکس حاشیه سابق موضوع زکات و سائمه بودن را توسعه می دهد و آن حاشیه مرحوم امام خمینی(ره) است که فرموده اند ما می توانیم بگوئیم مزروع نبودن مطلقا شرط نیست بلکه مزروع نبودن به نحو متعارف شرط است یعنی اگر کیفیت زراعت زمین و مرتع مثل زراعت های متعارف باشد که کسی بذر را بکارد و آب بدهد و سر کشی کند و آن را پرورش دهد این زراعت است و چریدن حیوان در آن سوم نیست اما اگر کسی بذری را پاشیده و رفته و آبیاری آن به طور طبیعی انجام شده است و زارع دخالتی در استخراج زرع نداشته بجز بذر پاشیدن و تبذیر بذر می فرمایند این هم حکم مراتع و روییدن طبیعی را دارد و این گونه توسعه ای را ایشان قائل شده اند که اگر کسی این توسعه را قبول کرد یعنی گفت آن خصوصیتی که اخذ شده در مفهوم سوم مزروع نبود به دست بشر نیست بلکه اوسع از آن است و به این معناست که به شکل متعارف زرع نشده باشد و با تربیت کامل انسان تولید و رویش نکرده باشد اگرچه بذر را انسان پاشیده باشد باز هم سوم صادق است در این صورت اینجا هم زکات واجب می شود که البته چنین برداشتی از مفهوم سوم شاید عرفیت داشته باشد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱۸ مهر ماه ۸۹/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرط سوّم بود از شرایط زکات انعام که مشهور بود و شاید ادعای اجماع هم بر آن شده است که علاوه بر اینکه می بایستی حیوان سائمه باشد و معلوفه نباشد، می بایستی عامله هم نباشد یعنی حیواناتی که از آنها در کار استفاده می شود زکات ندارد. روایات متعددی را در جهت اول از برای این شرط ذکر کردیم که نسبت به استدلال به آنها اشکال شد و گفتیم که این روایات دلالت بر وجود یک شرط دارد که همان سائمه بودن است زیرا که بیان ضابطه می کند آن هم با جمله حصر و آن را معیار عدم زکات در عوامل قرار می دهد و می گوید (انما الصدقه فی السائمه الراعیه)

ص: ۲۷

که این به مثابه تعلیل است و اطلاق جمله اول را مقید می کند و بیان می کند که وجه عدم زکات در عوامل به این جهت است که سائمه نیستند.

- ۴

روایت دیگر زراره است عن احدهما(علیه السلام) (قال لیس فی شیء من الحیوان زکاه غیر هذه الاصناف الثلاثه الابل والبقر و الغنم و کل شی من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فلیس فیها شی)

(وسایل، ج۹، ص۱۲۰) استدلال به روایت شده بر این که هر یک از این انعام ثلاثه اگر دواجن باشند یا عوامل باشند زکات در آنها نیست و هر یک از دو عنوان را مانع قرار داده است از زکات که یکی عوامل بودن است و دیگری دواجن بودن. دواجن گفته شده است که همان معلوفه بودن و سائمه نبودن است چون داجن به معنای حیوانی است که اهلی است و در منزل از آن نگه داری می شود و با انسان انس دارد و وحشی نیست تا فرار کند پس روایت دال بر این است که در حقیقت دو مانع از

وجوب زکات است و دو شرط است یکی عوامل نبودن انعام و یکی هم دواجن یعنی معلوفه نبودن، به این ترتیب این روایت ظاهر در شرطیت هم عرض هر دو شرط است یکی سائمه بودن و یکی عامله نبودن.

لکن این استدلال هم قابل قبول نیست زیرا به جای عنوان دواجن اگر می گفت معلوفه نباشد شاید کسی می گفت که عطف عامله نبودن بر آن ظاهر در تعدد شرط بود و این که روایت می خواهد دو شرط مستقل از هم و یا دو مانع مستقل از هم را بیان کند و در عرض هم قرار دهد ولیکن تعبیر به دواجن شده است که قطعاً این عنوان مانع نیست چون دواجن همانطور که گفتیم یعنی مأنوس بودن حیوان و وحشی نبودن آن و این خصوصیت یعنی داجن بودن و وحشی نبودن قطعا دخیل در موضوع زکات نیست بلکه ذکرش از باب لازمه اش می باشد، یعنی مقصود خود این عنوان نیست بلکه لازمه اش است که یعنی وقتی این حیوان اهلی شد و در خانه از آن نگهداری شد و با انسان زندگی کرد، قهراً معلوفه خواهد بود و انسان باید به آن غذا بدهد پس مقصود از ذکر این عنوان لازمه آن است نه خود عنوان داجن بودن و مانوس بودن و زندگی کردن داخل خانه انسان، پس مقصود ذکر مصداقی از مصادیق حیوان معلوفه و یا غیر سائمه است در مقابل حیوانی که بیرون فرستاده شده و سائمه باشد و در مراتع و چراگاه ها مشغول چریدن باشد و وقتی که ذکر عنوان اول بیان مصداقی از مصادیق حیوان غیر سائمه است ذکر عنوان دوم (عوامل) هم در بیان شرط مستقل دیگر و به نحو موضوعیت از بین می رود و سیاق روایت در حقیقت سیاق ذکر دو مصداق از برای سائمه نبودن حیوان می شود که این قبیل حیوانات زکات ندارند زیرا که سائمه و مرسله به چراگاه نیستند و لااقل از اجمال بلکه ظهور روایات حاصره که ضابط و معیار زکات در انعام را هم، تنها سائمه بودن قرار می داد قرینه بر اراده این معنا می تواند باشد.

ص: ۲۸

۵ -

روایت دیگری در دعائم الاسلام آمده است (انه لا شی فی الاوقاص ولا فی العوامل من الابل والبقر)

(دعائم الاسلام، ج۱، ص۲۵۵) اوقاص یعنی اعدادی که بین هر نصابی تا نصاب دیگر است یعنی کسور ما بین فریضتین از نصاب را وقص می گویند چون وقص معنایش شکسته و خورده است که در اینجا به معنای عدد کسور ما بین دو نصاب استعمال شده است و قبلاً روایتی آمده بود که (لیس فی الکسور شی)

و مقصود ما جمله دوم روایت است (ولا فی العوامل من الابل و البقر)

که در آن ابتدائا نفی زکات از عوامل شده است و ظاهر در شرطیت شرط دیگری است اضافه بر سائمه بودن و آن این است که حیوان عامله نباشد.

لیکن روایت از نظر سند ضعیف است چون دعائم سند ندارد و در دلالتش هم می شود تشکیک کرد زیرا که در ذیل همان کبری شرطیت سائمه بودن آمده است چون قبلش گفته است که (عن جعفر بن محم

د(علیه السلام)انه قال الزکاه فی الابل والبقر و الغنم السائمه یعنی الراعیه)

سپس گفته است (لیس فی الاوقاص شی ولا فی العوامل من الابل والبقر)

پس ابتدا ضابطه (الزکاه فی الابل و البقر و الغنم السائمه یعنی الراعیه)

شده است که می شود قرینه باشد بر این که مقصود تطبیق آن کبری بر عوامل است و دو تا شرط در عرض هم در کار نیست بلکه یک شرط است که همان سائمه بودن است و روایات حصر نیز شاهد بر این تفسیر می تواند باشد.

ص: ۲۹

روایت دیگر را مرحوم صاحب مستدرک، از کتاب جعفریات نقل می کند (عن علی

(علیه السلام)انه قال ان الله تعالی عفا لکم عن صدقه الخیل المسومه و عن البقر العوامل و عن الابل النواضح)

(مستدرک، ج۷، چاپ جدید، ص۶۳) که در اینجا باز گفته شده است که در بقر عوامل و ابل نواضع یعنی گاوی که کار می کند و شتری که آب می کشد زکات نیست پس عامله بودن مانع مستقلی و عدم آن شرط مستقلی است البته این استدلال هم تمام نیست چون:

اولاً:

روایت سند معتبری ندارد ثانیاً:

دلالت هم ندارد چون در روایت آمده است (عفا الله لکم عن صدقه الخیل المسومه وعن البقر العوامل وعن الابل النواضح)

یعنی سه تا عنوان را در عرض هم قرار داده است به عنوان موانع زکات و یا اسباب عفو از زکات در انعام. یکی خیل مسوّمه که در این جا به معنای سائمه بودن نیست بلکه به معنای معلمه است چون یکی از معانی سوم علامت گذاری و تربیت کردن حیوان است که خیول مسومه به معنای اسبهایی است که تربیت شده و آموزش داده شده اند برای مسابقه و غیره و دیگر بقر عوامل که همان گاوهائی است که در کار شخم از آنها استفاده می شود و سومی ابل نواضح یعنی شترهایی است که آب می برند از مناطق دور، آب بارشان می کنند و به شهرها می آورند و روشن است که هر یک از این عناوین مانع مستقلی در موضوع حکم به وجوب زکات نیست تا بگوئیم روایت ظهور در شرطیت یا مانعیت مستقل دارد بلکه از باب مصداق شرط جامع و واحدی است که همان سائمه نبودن است. این تعدد عناوین در روایت شاهد بر آن است که هر کدام شرط مستقلی نیستند و برگشت به یک شرط جامع دارد که بر همه آنها منطبق است و این عناوین مانع از آن است که همان سائمه نبودن است و اگر این روایات ظهوری هم در استقلال داشته باشد روایاتی که حصر می کرد و می گفت (انما الصدقه فی السائمه الراعیه)

ص: ۳۰

ظهور در تعلیل و بیان ضابطه کلی داشت و صلاحیت آن را دارد که قرینه باشد بر این فهم از این روایات مخصوصا اگر از عنوان عوامل چنین بفهمیم همچنان که برخی فهمیدند که حیوان طبعش عامله بودن باشد یعنی غالباً و کثیراً نه اتفاقاً و یک روز و دو روز در سال که چنین حیوانی معمولا غیر سائمه است و عوامل به این معنا قطعاً با سائمه بودن تنافی دارد و قابل جمع نیست. موید دیگری برای این برداشت از این روایات آن است که سائمه بودن دخیل بودنش در تعلق زکات است و شرط بودنش وجه عرفی و عقلائی روشن و مفهوم دارد چون وقتی حیوان سائمه شد دیگر معلوفه نیست و مالکش برای آن هزینه نمی کند پس جا دارد زکات را شارع بر آن قرر دهد و بر معلوفه که مالکش برای آن هزینه می کند تخفیفاً زکات قرار ندهد و زکات و مالیات هم معمولا بر اموال اضافی و بر درآمدهاست پس این شرط تناسبش روشن است و نمی خواهیم بگوییم که این علت است بلکه می گوئیم یکی از مناسبت ها متفاهم عرفی است و اما عامله بودن و نبودن با قطع نظر از معلوفه بودن مناسبتی با نفی زکات خیلی ندارد بلکه اگر حیوانی که سائمه است عامله هم باشد درآمد بیشتری از برای صاحبش خواهد داشت که تناسب با جعل زکات بر آن دارد نه رفع آن چرا که اگر سائمه نبود معلوفه بود آن گاه است که مناسبت با نفی زکات دارد و این مناسبت نیز ممکن است شاهدی بر استظهار گذشته شود که مقصود از عناوین مختلفی که در برخی از این روایات آمده است بیان مصادیق سائمه نبودن انعام است و نه بیان شرط مستقلی در مقابل آن.

ص: ۳۱

بنابر این از مجموع این روایات مخصوصاً روایات حاصره مانند صحیحه فضلا و صحیحه زراره استفاده می شود که در حقیقت یک شرط بیشتر در موضوع نیست و آن شرط معلوفه نبودن یا سائمه بودن است و عوامل و نواضح و دواجن و این تعبیرات که در این روایات آمده است همگی از باب مصداق است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۹ مهر ماه ۸۹/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

در رابطه با شرط سوم از شرایط زکات انعام در ابتدا عرض شد که در دو جهت بحث می شود یک جهت در اصل اشتراط عامله نبودن انعام ثلاثه که گذشت و جهت دیگر در بررسی روایات معارض است که دو روایت اسحاق ابن عمار است که دلالت بر نفی این شرط می کنند و احتمالاً هم دو روایت یک روایت باشند چون یکی مضمره است و دیگری از امام کاظم(علیه السلام)و سند هر دو یکی است تقریباً :

۱ –

روایت اول موثقه اسحاق ابن عمار (قال سألت ابا ابراهیم

(علیه السلام) عن الابل العوامل علیها زکاه؟ فقال نعم علیها زکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۱).

۲ –

موثقه دیگر اسحاق (قال سألته عن الابل تکون للجمال او تکون فی بعض الامصار أتجری علیها الزکاه کما تجری علی السائمه فی البریه فقال نعم)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۰) به این دو روایت استدلال شده بر نفی شرطیت عامله بودن و اینکه عامله هم زکات دارد زیراروایت اول صریح در آن است و فرموده (علیها زکاه)

پس عامله بودن مانع نیست و دومی هم اگر چه عنوان عامله را نیاورده است ولیکن به قرینه اینکه سائل فرض کرده که ابل مال جمال است و جمال هم کسی است که با شتر مسافربری می کند پس همان عامله بودن مقصود است بنابراین صدر و ذیل ظاهر است در اینکه سئوال در رابطه با شترهای بارکش و عامله است و امام(علیه السلام)فرموده اند زکات دارد همچنان که بر شتر سائمه زکات واجب است پس این دو روایت دلالت واضح بر ثبوت زکات بر عوامل دارد و لذا می شود معارض با روایات گذشته که اگر دلالت آن روایات بر شرطیت عامله نبودن و یا مانعیت عامله بودن در زکات تمام شود میان آنها تعارض شکل می گیرد و مقتضای قاعده یا ترجیح این روایات است چون مطابق با اطلاق کتاب است زیرا که اطلاق کتاب اقتضا دارد زکات در همه اموال باشد و یا چون مطابق با اطلاق روایات زکات در انعام است که مجموع آن روایات مستفیضه

است و اکثر آنها اطلاق دارند که مثل کتاب می شود چون ترجیح به موافقت کتاب مخصوص به کتاب نیست و از آن تعدی شده است به موافقت هر دلیل قطعی السند و اگر سنتی هم قطعی السند شد و اطلاقش موافق با احد المتعارضین شد موجب ترجیح است و چنانچه اطلاق در ادله قطعی نباشد باز هم از باب تعارض و تساقط و رجوع به اطلاقات زکات در همه اموال یا اطلاقات زکات در انعام است و چون گفته شد که این روایات مقید آنها است و وقتی مقید ساقط شود مرجع اطلاق (الزکاه فی الانعام الثلاثه)

ص: ۳۲

است بنابراین نتیجه می شود نفی مانعیت عامله بودن.

این استدلال قابل قبول نیست یعنی اگر ما دلالت روایات گذشته را در جهت اولی قبول کنیم این دو روایت نمی تواند مانع از آن شود زیرا: اولاً:

گفته شده جمع عرفی میان آنها وجود دارد زیرا که این روایات می گوید در عامله زکات است که ظاهر در وجوب است و آن روایات اگر دلالتش تمام شود می گوید (لیس فی العوامل شئی)

که صریح در نفی است و در جائی که دلیلی دال بر وجوب شئی است و دلیلی دال بر نفی وجوب است دلیل نفی چون صریح در نفی است قرینه می شود بر اینکه مراد از دلیل أمر استحباب است نه وجوب و در اینجا هم به همین شکل روایاتی که می گوید زکات دارد در حقیقت امر به زکات می کند و روایاتی که نفی می کند صریح در نفی وجوب است پس روایات مثبته حمل بر استحباب می شود.

گفته شده است که این جمع در اینجا تمام نیست زیرا لسان این روایات امر نیست بلکه اثبات زکات است و می گوید نعم فیه زکاه و آن روایات می گوید لیس فیه زکاه و اینها نفی و اثبات است نه أمر و ترخیص تا امر حمل بر استحباب شود یعنی اگر لسان یکی لسان امر بود و دیگری ترخیص مثل (اغتسل للجمعه و لا بأس به ترک غسل الجمعه)

می گوئیم امر حمل بر استحباب می شود اما لسان نفی و اثبات یک نوع تناقض و تعارض است و قابل حمل بر استحباب نیست و لذا گفته اند این را بایستی حمل بر تقیه کنیم چون برخی از مذاهب عامه قائل به زکات در عامله شده اند.

ص: ۳۳

البته این بیان قابل قبول نیست چون نفی و اثبات مانع از جمع عرفی حمل بر استحباب نمی باشد زیرا که عرف وقتی می خواهد میان دو دلیل جمع کند می بیند امری که نفی شده با امری که اثبات شده چگونه است سیاق نفی و اثبات مانع از این جمع عرفی نیست زیرا که مهم آن است که امر مثبت چیست اگر امر مثبت حکم لزومی باشد که در موردش مرتبه استحبابی نیز ممکن و معقول باشد این جمع را عرف خواهد پذیرفت که در اینجا اینچنین است زیرا که فریضه زکات در شریعت مراتب دارد و صدقات و زکوات مستحبه در شرع زیاد است که برخی از آنها قبلاً ذکر شد. بنابر این اگر آن حکم ثابت شده مراتب داشته باشد گرچه ظاهرش مرتبه عالیه که وجوب است باشد ولی چون مراتب دارد دلیلی که نفی مرتبه وجوب می کند را عرف قرینه می گیرد بر این که مراد جدی از دلیل مثبت مرتبه استحباب و رجحان است و این جمع عرفی عرفیت دارد و این قبیل موارد در فقه زیاد است مثلاً در کفارات حج کثیراً روایاتی دال بر کفاره بر فعل یا ترکی آمده است که در روایت دیگر نفی شده است و فقها دلیل اثبات را حمل بر استحباب کرده اند پس روایتی که دارد اثبات می کند گرچه ظاهرش اثبات وجوب زکات است ولی چون خیلی جاها زکات مستحب ثابت شده است مثل زکات در غیر تسعه یا مثل کل انفاقات و زکوات مستحبه بنابراین اینگونه نیست که چون لسان یکی نفی است و لسان دیگری اثبات دیگر این نوع جمع عرفی اینجا معقول نباشد و عرفیت نداشته باشد بلکه شاید بتوان گفت که در اینجا حمل بر تقیه زمینه ندارد زیرا اولاً،

عامه ای که قائل به این هستند خیلی نادرند و مشهور نفی زکات در عوامل هم کرده اند ولو به جهت این که سائمه نیستند و به این تصریح کرده اند ثانیا:

اینکه حمل بر تقیه ترجیح طولی است یعنی ترجیح اول موافقت با کتاب است و اگر نباشد نوبت می رسد به مخالفت با عامه و در اینجا روایات اسحاق موافق با کتاب است بنابر آنچه گذشت که آیه زکات اطلاق دارد. پس هم صغرای حمل بر تقیه محل بحث است و هم کبرای آن در اینجا صحیح نیست بنابراین همان جمع اول یعنی حمل بر استحباب که خیلی ها گفته اند قابل قبول تر است .

ثانیاً:

مطلب دوم که مهم تر از مطلب اول است این است که این دو روایت نه تنها شرطیت عامله بودن انعام را نفی می کند بلکه شرطیت سوم راهم نفی می کند زیرا قبلاً گفتیم که عامله بودن معمولاً و غالباً مستلزم معلوفه بودن است مخصوصاً که روایت دوم فرض کرده است این حیوان سائمه نیست چون سائل گفته است آیا این مثل ابل سائمه است که بر ابل سائمه زکات است و فرض کرده است که این ابل سائمه نیست پس در حقیقت این دو روایت بالملازمه یا بالمطابقه شرط سائمه بودن را هم نفی می کند و این دو روایت می شود از ادله نفی شرط دوم گر چه تعبیر به عامله در آن آمده است ولی چون عامله بودن ملازم با سائمه نبودن و معلوفه بودن است پس در حقیقت مانعیت معلوفه بودن و شرطیت سائمه بودن را هم نفی می کند و لذا این دو روایت نفی شرط دوم را هم می کند که قبلاً در بحث شرط دوم نیز به آن اشاره کردیم و گفتیم بعد از آن بحث خواهیم کرد و چون شرطیت سائمه قطعی است و مسلم است نزد عموم فقهای ما بلکه نزد فقهای عامه و روایاتی که دلالت بر آن داشت مستفیضه و یا عالی السند و قطعی الصدور بودند این دو روایت می شود مخالف اجماع و ضرورت فقهی و مخالف روایات قطعی الصدور در شرطیت سائمه بودن و هم می شود معرض عنها از طرف فقها که هریک از این سه وجه برای اسقاط روایت معتبر از حجیت کافی است زیرا که مخالفت با دلیل قطعی بودن یکی از موجبات طرح خبر واحد است که یکی از قواعد باب تعارض است و مخالفت با اجماع هم موجب قطع به عدم مطابقت آن مضمون با واقع است و همچنین اعراض اصحاب از عمل به آنها بنابر قاعده موهن بودن اعراض اصحاب که مورد قبول ماست بازهم موجب عدم حجیت خبر است .

ص: ۳۵

ثالثاً:

مطلب سوم که اگر تمام شود اشکال دوم راهم رفع می کند و دو روایت را قابل اخذ می کند و در حقیقت وجه جمع دیگری می شود که مشکل حمل بر استحباب را ندارد این است که ممکن است کسی بگوید این دو روایت اخص از روایات گذشته است زیرا که در مطلق عوامل نیامده است بلکه در مورد خصوص ابل عامله آمده است البته ممکن است گفته شود که احتمال فرق بین ابل و غیر ابل نیست اگر ابل عامله زکات داشته بقر عامله هم دارد و احتمال فرق نمی دهیم لیکن این حرف قابل قبول نیست زیرا که احتمال فرق از این طرف موجود است به این نکته که چون معمولاً ـ کار کردن ابل در صحاری و در نقل و انتقالات خارج از شهر هاست معمولاً ابل های کاری مقدار زیادی از تغذیه آنها نیز از راه چریدن است یعنی عامله بودن در ابل مستلزم معلوفه بودن دائم آنها نیست اگر هم بعضاً مجبورند آن را علف دهند دائمی نیست چون در بیابان از آنها استفاده می شود و مقدار زیادی از غذای آنها از اعشاب و مراتع بیابان ها به طور طبیعی و عادی تأمین می شده است پس ابل عامله معلوفه دائم و کثیر نیست و قابل جمع با سائمه بودن ولو فی الجمله است و این بخلاف گاو و اسب است که نمی توانند در بیابانها زندگی کنند بنابراین ممکن است کسی بگوید این روایات در این گونه ابل های عامله گفته است که زکات دارد مقداری از سوم در آنها موجود است پس شاید این مقدار از سائمه بودن در ابل کافی باشد آن وقت این دو روایت اخص از أدله شرطیت سوم می شود و معارض با آنها نمی شود بلکه در حقیقت سائمه بودن در ابل توسعه می دهد اگر این جمع را قبول کردیم دیگر نوبت به تعارض نمی رسد بلکه تخصیص و یا به تعبیر دیگر توسعه در شرط دوم و کفایت این مقدار سائمه بودن را ثابت می کند که معارضی با روایات شرطیت سوم نخواهد بود البته مانعیت عامله بودن را نفی می کند که ما در جهت اول هم گفتیم که عامله بودن مانع مستقلی نیست و بیش از شرط سوم شرط دیگری ثابت نیست و اگر این جمع را قبول کردیم دیگر نوبت به حمل بر استحباب هم نمی رسد و نتیجه وجوب زکات در شترهائی است که عامله و سائمه نیز هستند هر چند فی الجمله ثابت می شود و این مطلب بدون شک مطابق احتیاط هم می باشد و منافاتی با اجماعی بودن شرط سائمه بودن ندارد زیرا آنچه اجماعی است اصل سائمه بودن و لو فی الجمله نه بیشتر از آن و قبلاً گذشت که در مقدار لازم از سوم میان فقها اختلاف شدیدی بود البته در شتری که در همه حول و یا اکثر آن معلوفه باشد و سائمه بودن بر آن صدق نکند زکات واجب نخواهد بود و این فرض خارج از اطلاق این دو روایت می تواند باشد چون فرد نادری است و مقتضای جمع بین این دو روایت و روایت حصر زکات در سائمه و نفی آن در غیر سائمه مطلق حتی در ابل که در برخی از روایات شرطیت سائمه تصریح به ابل هم شده بود بنابراین جمع میان دو دسته از روایات به این نحو است که گفتیم .

بحث دیگر بحث مرحوم سید از مقدار عامله بودن در حول است که مانع از زکات می شود - بنابر قبول شرطیت مستقل آن - و در اینجا ایشان همان مطلبی را که در شرطیت سوم گفته اند تکرار کرده اند که البته در اینجا چون عامله بودن مانع قرار داده شده و عنوان عامله روشن است که به معنای حیوانی است که شأن و شغلش عامله بودن است که با عمل یک روز و دو روز صدق نمی کند لهذا می توان گفت اگر هم اصل این شرط سوم و یا مانعیت عامله بودن مستقلاً قبول شود آنچه مانع است معد بودن برای عمل به نحوی است که در طول سال در زمان معتد بهی عامله باشد و به کار گرفتن حیوان در مدت کوتاهی از سال برای صدق این عنوان کافی نیست لیکن طبق آنچه در جهت اول و دوم گفته شد اصل شرط سوم به عنوان شرط دیگری و مستقل از سائمه بودن ثابت نشد لذا اگر نگوئیم اقوی احوط ثبوت زکات در عوامل است اگر سائمه باشند و تنها در صورتی در آنها زکات واجب نیست که معلوفه باشند.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۲۰ مهر ماه ۸۹/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم سید می فرماید (الشرط الرابع: مضیّ الحول علیها جامعةً للشرائط و یکفی الدخول فی الشهر الثانی عشر)

شرط چهارم از شرایط زکات در انعام مرور یک سال بر انعام است که در این شرط جهاتی را ذکر می کنند.

جهت اول

اثبات شرطیت و دلیل آن است. اصل شرطیت مرور حول از مسلمات فقهی بلکه از ضروریت دینی است یعنی هم فقه عامه و هم فقه خاصه اصل شرطیت حول را در انعام ثلاثه و هم چنین در زکات نقدین و مال التجاره لازم می دانند و تنها نسبت داده شده است به ابن عباس و ابن مسعود که اینها مخالفت کرده اند البته این به این معنا نیست که در اصل لزوم حول مخالفت کرده اند چون زکات در نقدین و انعام زکات بر در آمد و محصول نیست زکات بر رقبه مال است که قهراً وقتی بر رقبه زکات باشد و مکرر باشد باید موقت به وقت مشخص شود که در هر چند وقت لازم است زکات بدهد لذا اصل حول را آنها هم قبول دارند مخالفت آنها به این نحو است که در ابتدای تملک مال، حول را شرط نمی دانند و می گویند وقتی کسی مقدار نصاب را مالک می شود ابتدابایدزکاتش را بپردازد و سپس هر سالی که می گذرد سر سال مجدداً زکات بپردازد ولی دیگران و مشهور می گویند که از ابتدا حول شرط است یعنی وقتی نصاب را مالک شد اولین زکات بعد از گذشت یکسال متعلق می شود و این همانگونه که گفته شد مسلم است و در عین حال روایات متعددی هم بر آن دلالت دارد که مجموع آنها در حد استفاضه و قطعی الصدور است.

از جمله آن روایات صحیحه فضلاست که صحیحه مفصل و مشهوری است و احکام مختلف زکات را بیان کرده است و در کتب حدیث تقطیع شده است و در صحیحه آمده است (و کل ما لم یحل علیه الحول عند ربه فلا شئی علیه فیه فاذا حال علیه الحول وجب علیه)

(وسائل، ج۹، ص۱۱۶) تا یک سال نگـذرد پیش مالکش مال زکات نـدارد و بعـد از گـذشت یک سال زکات واجب است و این تعبیر در صحیحه بعد از بیان نصابها آمده است که مشخص است شامل انعام می شود بلکه قدر متقن آن انعام است.

روایات دیگر صـحیحه دیگر زراره است که در بحث شرطیت سوم گذشت و دال بر شرطیت سوم بود و در ضمن بیان شرطیت سوم تعبیری دارد که از آن تعبیر اسـتفاده می شود مرور حول هم شـرط است بلکه اضافه بر آن اسـتفاده می شود که بایستی انعام در تمام حول سائمه باشد تعبیر این بود (انما الصدقه علی سائمه المرسله فی مرجها عامها الذی یقتنیها فیه الرجل)

(وسائل، ج۹، ص۷۸) پس مالکیت یک سال را شرط کرده است که باید آن حیوان یک سال نزد صاحبش سائمه باشد.

روایت دیگر مرسله سماعه است (عن رجل عن زراره عن ابی جعفر

(علیه السلام)قال لا یزکی من الابل و البقر و الغنم الا ما حال علیه الحول و مالم یحل علیه فکانه لم یکن)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۱) صدر و ذیلش صریح است در این که اگر حول بر حیوان نگذرد موضوع زکات نیست و تا یک سال بر ملک مالک نباشد زکات متعلق به آن نمی شود.

روایت چهارم که مرحوم آقای خوئی(ره) به آن استدلال کرده اند صحیحه عبد الله بن سنان است که در رابطه با اصل تشریع و آیه زکات آمده بود. در روایت آمده است (قال: قال ابو عبدالله

(علیه السلام)نزلت آیه الزکاه فی شهر رمضان فأمر رسول

(صلی الله علیه وآله)منادیه فنادی فی الناس ان الله قد فرض علیکم الزکاه کما فرض علیکم الصلاه الی أن قال ثم لم یعرض (لم یتعرض) لشی من اموالهم حتی حال علیهم الحول من قابل فصامواو افطروا فأمر منادیهُ فنادی فی المسلمین أیها المسلمون زکوا اموالکم)

(وسائل، ج۹، ص۹) و گفته شده که این روایت نیز دال بر شرطیت مرور حول است زیرا که از ابتدا پیامبر(صلی الله علیه وآله)زکات نگرفته اند بلکه بعد از تشریع زکات یکسال منتظر شده و سال که تمام شد به منادی دستور دادند که به مردم بگویند زکات بدهند و این دال بر شرطیت مرور حول است.

این استدلال قابل تأمل است چون این روایت در رابطه با تشریع اصل زکات آمده است و نه زکات خصوص انعام یا نقدین که حول در آنها شرط است و روشن است که در همه اموال زکوی مانند غلات اربع حول شرط نیست و نکته دیگر اینکه این لسان لسان بیان شرطیت نیست چون تعبیر شده است که (لم یتعرض لشی)

که به معنای عدم پرداختن است و متعرض نشده است که این لسان و سیاق ظاهر در یک نوع تدرج در اجرای این حکم الهی است یعنی پیامبر(صلی الله علیه وآله) ابتدا أمر خدا که به او کرده است که از اموال اغنیاء صدقه بگیرد را اعلام می کند و سپس یک سال به آنها نسبت به أصل زکات در همه اموال مهلت می دهد و متعرض آنان نمی شود و پس از یکسال بلکه بیشتر متصدی جعل زکات بر آنان می شود و ا ین یکنوع تدرج در تشریع و اجرای فرضیه الهی زکات است که در تشریع خیلی از احکام در صدر اسلام به همین شکل تدریجی بوده است مانند تشریع حرمت خمر که اول آیات نهی از آن در نماز و مساجد کرده (لا تقر بواالصلاه و انتم سکاری)

بعد آمده است (انما الخمر والمیسر والانصاب رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه)

بنابر این تدرج در تشریع و اجرای شریعت و اقامه احکام معروف بوده و عرفیت داشته است و این روایت هم ناظر به این مطلب است ولذا پیامبر(صلی الله علیه وآله) بیش از یکسال مهلت داده است و بعد هم به منادیان خود فرموده است که به مردم بگوئید که اموال خود را تزکیه کنید در هر مالی حسب شروط آن که این روایت در مقام بیان آنها و نیست. همچنین بدون شک کسانی در اثنای آن سال غلات داشته اند و در غلات مرور حول لازم نیست و با این که محصولش رسیده بوده پیامبر(صلی الله علیه وآله)از آنها زکات نگرفته است در حالی که غلات از مهمترین چیزهایی بوده که از آن زکات می گرفتند. بنابراین صحیحه ناظر به مسأله شرطیت حول در برخی از اعیان زکوی اصلاً نیست بلکه ناظر به تدرج و یا مهلت دادن پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله)در اجرا و تنفیذ حکم است و شرطیت حول از این روایت استفاده نمی شود و این روایت قابل استناد نیست.

مجموعه ای دیگر از روایات وجود دارد که در آنها صحاح هم وجود دارد که می توان به آنها نیز استدلال کرد اگر چه فقها به آن استدلال نکرده اند که یا غفلت شده و یا به جهت نکته ای است که اشاره به آن خواهیم کرد و اینها روایات متعددی است که صاحب وسائل آنها را در باب ۹ از ابواب زکات انعام جمع آوری کرده است و در باره صغار انعام و بچه های انعام ثلاثه وارد شده است که چه وقت زکات به آنها متعلق می گیرد که ذیلاً به آنها اشاره می کنیم.

۱ -

صحیحه زراره (عن ابی جعفر

(علیه السلام) قال لیس فی صغار الابل شئی حتی یحول علیها الحول من یوم تنتج)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۲)بچه های انعام ثلاثه زکات ندارند تا یک سال بر آنها بگذرد از زمان به دنیا آمدنشان یعنی سال و حول از زمان بارداری مادرشان حساب نمی شود بلکه از زمان تولدشان حساب می شود.

۲ -

موثقه اسحاق بن عمار (قال قلت لابی عبدالله

(علیه السلام) السخل متی تجب فیه الصدقه قال اذا اجذع)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۳) سؤال می کند که در بچه گوسفند زکات واجب می شود و امام(علیه السلام)می فرماید وقتی که جذعه بشود و جذع بچه گوسفند است که یک سال عمر داشته باشد و سال اول که تمام شود به آن جذعه می گویند.

۳ -

صحیحه دیگر زراره (عن احدهما فی حدیث قال ما کان من هذه الاصناف الثلاثه الابل و البقر و الغنم فلیس فیها شئی حتی یحول علیها الحول منذ یوم تنتج)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۳) که همانند صحیحه زراره سابق است ولی آنجا تعبیر به (صغار الابل) آمده بود و مخصوص به ابل بود و کلمه صغار را داشت و در این روایت از هر دو جهت مطلق است .

۴ -

مرسله یونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن زراره عن ابی جعفر(علیه السلام)(قال لیس فی صغار الابل و البقر و الغنم شئی الا ما حال علیه الحول عند الرجل و لیس فی اولادها شئی حتی یحول علیه الحول)

ص: ۴۱

(وسائل، ج۹، ص۱۲۴) باز هم مرور حول را شرط کرده است.

۵ -

مرسله ابن ابی عمیر (قال کان علی

(علیه السلام) لا یأخذ من صغار الابل شیئاً حتی یحول علیها الحول)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۳) که عمل امیر المؤمنین(علیه السلام) را نقل می کند و به احتمال قوی این روایت در تقطیع ها اینگونه شده است و بعید نیست که این بخشی از روایتی از یکی از معصومین(علیهم السلام)باشد و در تقطیع روایت این جمله که مقول قول یکی از معصومین بوده است جدا شده باشد و در اثر تقطیع انسان خیال می کند که مرسله ابن ابی عمیر است ولی بعید است که مرسله نباشد.

بنابر این مجموعه این روایات مرور سال را شرط کرده است ولیکن اینها این خصوصیت را دارند که در باره صغار انعام ثلاثه آمده و گفته است که به صغار انعام تا یکسال نگذرد زکات تعلق نمی گیرد و شاید به همین جهت فقها به این روایت استدلال نکرده اند زیرا که ممکن است اشکالی بر این استدلال شود و آن این که این روایات شاید ناظر به شرطیت حول نباشند بلکه ناظر به مسأله دیگری باشند و آن اینکه بچه های انعام ضمن نصاب محسوب نمی شوند و تا یک ساله نشوند ضمن نصاب قرار نمی گیرند پس این روایت ناظر به اصل زکات است که آیا شامل صغار انعام ثلاثه می شود یا نمی شود. لیکن این احتمال خلاف ظاهر است زیرا که اولاً:

اگر چنین باشد پس از یکسال هم زکات بر آنها نخواهد بود تا یکسال دیگر بر ملك نصاب بگذرد زیرا که اجتماع شرایط لازم است و تا مالك نصاب را یکسال مالك نباشد زکاتش واجب نمی شود و این بر خلاف ظاهر این روایات است چون ظاهرش این است که بعد از حول فوراً باید زکاتش را بدهد نه اینکه تازه از زمان یکساله شدن ضمن نصاب شده و باید یکسال دیگر بر آن بگذرد و بعد زکاتش را بدهد و ثانیاً:

در روایات متعددی گذشت که در نصاب انعام ثلاثه فرقی میان صغار و کبار نیست و همه آنها ضمن نصاب محسوب می شوند پس با ضمیمه کردن آن روایات به این روایات مشخص می شود که مقصود دخول درنصاب نیست بلکه مقصود همان شرطیت مرور حول و گذشت یکسال در ملک مالک است و این روایات می خواهد بگوید که مرور یکسال در صغار و بچه های انعام ثلاثه از زمان حمل آنها نیست بلکه از زمان ولادت و نتاج است و این همان شرطیت حول است که در این روایات مفروغ عنه گرفته شده و خواسته شده که کیفیت و مبدأ آن را در بچه های انعام ثلاثه مشخص شود .

بنابر این مجموع روایاتی که دال بر شرطیت حول در انعام است بالغ بر حد استفاضه است و قطع به صدور اصل این حکم است علاوه بر اجماع و تسالم بلکه ضرورت فقهی .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۲۴ مهر ماه ۸۹/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرط چهارم بود از شرایط زکات انعام ثلاثه عرض کردیم مرحوم سید در جهاتی در این شرط بحث می کند. یک جهت اصل شرطیت بود که گذشت هم مسئله اجماعی بود بلکه بیشتر از اجماع و ضرورت فقهی است و هم روایات متعدده ای دال بر آن بود که اجمالاً قطعی الصدور است.

جهت دوم

مرحوم سید فرموده اند (مضیّ الحول علیها جامعه للشرایط)

یعنی همه شرایط دیگر را که در انعام شرط است در تعلق زکات از قبیل سوم و حد نصاب بودن، بالغ بودن و شرایط دیگر نیز لازم است در تمام حول باشد اگر برخی از آن شرایط در سال منتفی شود اگر چه مال یک سال در اختیار مالك بوده است زکات تعلق نمی گیرد و اینکه مال با تمام شرایط باید سال بر آن بگذرد یک دلیل کلی دارد که قبلاً گذشت در بحث شرطیت بلوغ و آن استظهاری است که مشهور از روایات شرطیت مرور حول کرده اند و گفته اند که ظاهر آنها به نحو تقیید و ترکیب با هم و مقید به یکدیگر است و شرط مرور حول در آنچه که موضوع مال زکوی است با همه قیود دیگرش لازم است و به همین جهت هم بلوغ مالک را در تمام سال شرط دانسته اند و اینکه مالك اگر در اثناء و یا آخر سال بالغ شد زکات ندارد.

ص: ۴۳

لکن این نکته را ما نپذیرفتیم و گفتیم این قابل قبول نیست و استظهار تقیید به این نحو دلیلی ندارد و ادله شرطیت شرایط که ادله منفصله ای از یکدیگر هستند اقتضای چنین تقییدی ندارد لیکن در اینجا بالخصوص این را اضافه می کنیم که برخی از شرایط در دلیل شرطیتش مرور حول بر آن شرط آمده است از قبیل شرطیت سوم یا نصاب چون روایات شرطیت حول در ادله دلیل نصاب آمده است و ظاهرش این است که حد نصاب رابایـد مالك دارا باشد در تمام حول و همچنین در روایات سوم

آمده بود (السائمه المرسله فی مرجها عامها الذی یقتنیها الرجل)

که باز ظاهر در تقیید شرط سوم در طول سال است یعنی در تمام سال باید مرسل باشد پس این قبیل شرایط چون روایات شرطیت حول ناظر به آنهاست و آن را قید زده است تقیید ثابت می شود و در حقیقت لزوم شرایط دیگری چون نصاب و سوم در تمام حول از این قبیل روایات استفاده می شود اما به عنوان یک قاعده کلی که گفته شود تمام شرایط حتی مثل بلوغ و عقل باید در تمام سال باشد مورد اشکال بود که گذشت البته یک تفصیل کلی هم می شود داد که شرایط بر دو قسمند برخی بر می گردد به مکلف مثل بلوغ و عقل و امثال آن و بعضی بر می گردد به مال زکوی مثل سوم و نصاب و عامله نبودن و امثال آن که مربوط به مال زکوی است و بعید نیست استظهار مشهور در این قبیل شرایط تمام باشد زیرا روایاتی که گفته است باید یک سال بر مال بگذرد ظاهرش مال زکوی است که قیود دیگر مربوط به مال زکوی و خصوصیات مال زکوی در سال لحاظ شده است و این استظهار به این مقدار قابل قبول است بر خلاف جائی که شرط و قید مربوط به مکلف باشد یا مربوط به خود تکلیف باشد.

ص: ۴۴

در ذیل این جهت بحثی قابل طرح است که اگر ما به مقتضای این نکته سوم رادر تمام سال شرط بدانیم در رابطه با صغار انعام نیز باید شرط کنیم که در طول یکسال باید سائمه باشند لیکن معمولاً این حیوانات چند ماهی از ابتدای ولادتشان سائمه نیستند بلکه شیرخوارند آن وقت مبدأ حول عوض می شود و مبدأ سال می شود از زمانی که بچه حیوان مشغول علف خوردن شده است و این لازمه این تقیید است لیکن این خلاف صریح و یا ظاهر روایاتی است که در رابطه با صغار انعام خواندیم که در آن روایات تصریح شده بود که بعد از یک سال از زمان نتاج و ولادت آنها زکات واجب می شود مانند روایت (اذا اجذع)

که گفتیم جذع و جذعه به معنای گوسفند یکساله است و یا تعبیر (من یوم تنتج)

پس این روایات ظاهرش این است که وقتی بچه حیوان یکساله شد زکات دارد و این معنایش این است که شرطیت سوم در صغار حیوان لازم نیست که در تمام سال باشد بلکه کافی است از وقتی که از شیر مادر جدا می شوند و علفخوار می شوند سائمه باشد که معمولاً کمتر از یکسال است.

در اینجا بدون شک این روایات ظاهرشان همین است که صغار انعام ثلاثه یکساله که شدند زکات بر آنها واجب می شود البته با آن شرایطی که در انعام بزرگسال است که یکی سوم است پس اگر همه سال بعد از اینکه علف خوار شد معلوفه باشد یقیناً زکات ندارد ولی فرض بر این است که بعد از شیر خوارگی سائمه است حال این بحث است که چقدر می توانیم از این روایات استفاده کنیم و آیا در مدتی که حیوان شیر خوار بوده است آیا سوم در آن زمان شرط نیست که اگر این را استفاده کنیم که سوم از وقتی که حیوان علف خوار می شود و شأنیت آنرا پیدا می کند لازم است و از این روایات استفاده کردیم که یک سال کامل سائمه بودن بعد از شیر خوارگی لازم نیست چون خلاف صریح روایات است که اگر اجذع و جذعه شد زکات دارد و الا نبایستی این را می گفت بلکه می گفت (من یوم تکون سائمه)

در صورتی که گفته است (من یوم تنتج)

پس معلوم می شود آن زمان شیرخوارگی داخل در حول است که اگر بعد از آن سائمه باشد زکات دارد اما این از چه بابی است در اینجا دو احتمال وجود دارد. احتمال اول

اینکه مدت شیرخوارگی ملغی باشد و احتمال دوم

اینکه سائمه بودن در یک سال هم شرط است در صغار انعام ثلاثه ولیکن سائمگی این حیوان به نحو تبعی است یعنی به تبع مادر است که اگر مادر حیوان سائمه باشد بچه هم عرفاً سائمه است و فرق این دو نظر در این است که اگر ما سائمه بودن به تبع را قبول کردیم شرطیت سائمه بودن در این حیوان هم در طول سال اخذ شده است مثل حیوان بزرگ و لازمه اش این است که اگر مادر در زمان شیرخوارگی بچه معلوفه بود نه سائمه گذشت یک سال بر عمر بچه حتی اگر پس از شیرخوارگی سائمه باشد برای تعلق زکات کافی نیست و در وقت اجذع شدن بچه گوسفند زکات ندارد بلکه بایستی چند ماه دیگر در سائمه بودنش بگذرد چون یکسال سائمه نبوده است بلکه مثلاً ۹ ماه سائمه بوده است اما اگر گفتیم زمان شیرخوارگی ملغی است و میزان سائمه بودن بعد از زمان قطع شیرخوارگی حیوان است و این که معلوفه نباشد در عمر یکساله اش پس در این صورت نیز زکات ثابت خواهد شد.

بدون شک مقتضای اطلاق این روایات همین معنا است چون گفته است (اذا اجذع)

یعنی به محض جذعه شدن زکات دارد چه در زمان شیرخوارگی مادرش معلوفه باشد و چه سائمه یا در صحیحه زراره می گوید (حتی یحول علیه الحول منذ یوم تنتج)

ص: ۴۶

که اطلاق این فرض را هم می گیرد بنابراین اصل سائمه بودن زمان شیرخوارگی ملغی است در این حیوان چون علف خوار نیست تا موصوف شود به اینکه سائمه است یا معلوفه ولی اگر آن احتمال مرحوم محقق همدانی را قبول کردیم که بچه حیوان هم به تبع مادرش سائمه و یا معلوفه بر آن صدق می کند بنابر این اگر مادرش در زمان شیرخوارگی معلوفه بود زکات ندارد زیرا به تبع مادر در برخی از ایام سال معلوفه بوده است.

صحیح آن است که اگر ما نکته عرفی ادعا شده از سوی محقق همدانی را بپذیریم در نتیجه باید قائل بر عدم زکات در این فرض شویم زیرا شرطیت سوم و یا معلوفه نبودن در تمام سال شرط است و این روایات در مقام الغای آن شرطیت نیستند. بلکه این روایات ناظر به این است که آن حولی که در انعام اخذ شده است در صغار هم هست و مبدأ یکسال از زمان ولادت حیوان است نه از زمان حمل پس یکسال باید بشروطها بگذرد که یکی از این شروط سائمه بودن در تمام سال است و طبق نکته تبعیت باید مادرش نیز سائمه باشد تا زکات بر صغار سائمه تعلق بگیرد و در مورد بچه حیوانی که مادرش در زمان شیر خوارگیش معلوفه بوده روایات اطلاق نخواهد داشت چون در مقام نفی شرایط دیگر نیستند بلکه چنین اطلاقی هم اگر باشد به مقتضای صحیحه زراره که شرط کرده است یکسال سائمه بودن را به نحو تقیید آن اطلاق قید می خورد.

بنابراین چنانچه مطلب عرفی مرحوم همدانی قبول نشود نتیجه وجوب زکات در حیوانات یکساله است که پس از شیرخوارگی سائمه بوده حتی اگر مادرانشان معلوفه باشند و الا روایات گذشته لغو خواهد بود و اما اگر مطلب عرفی محقق همدانی قبول شود دیگر از این روایات نمی توانیم این استفاده را بنمائیم زیرا که اصل مدلولشان مصداق خواهد داشت در بچه حیوانی که مادرش سائمه است پس لغویت لازم نمی آید بلکه اطلاق آنها قید می خورد که عرض شد اطلاق هم ندارد زیرا در مقام نفی سایر شرایط نسیتند.

البته در اینجا مطلب عرفی دیگری قابل طرح است و آن این که در بچه های انعام ثلاثه اگر از ابتدای علفخواری سائمه باشند تا یکسالگی عرفاً گفته می شود که این حیوان یکساله در طول عمر یکساله اش سائمه بوده است یعنی عرف هم زمان شیرخوارگی حیوان را لغو می کند و آن را مانع از صدق سائمه بودن در تمام سال نمی بیند. که در این صورت اخذ به اطلاق این روایات صحیح خواهد بود و در نتیجه در هر دو فرض زکات متعلق می شود و این استظهار بعید به نظر نمی رسد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۲۵ مهر ماه ۸۹/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

جهت سوم:

مرحوم سید می فرماید (و یکفی الدخول فی الشهر الثانی عشر فلایعتبر تمامه فبالدخول فیه یتحقق الوجوب بل الاقوی استقراره ایضاً فلایقدح فقد بعض الشروط قبل تمامه لکن الشهر الثانی عشر محسوب من الحول الاول فأبتداء الحول الثانی انما هو بعد تمامه)

در اینجا مرحوم سید متعرض این نکته می شود که مقصود از مرور حول ورود در ماه دوازدهم است و این شاید مشهور است بلکه ادعای اجماع هم بر آن شده است و مخالفی نیست بجز آنچه که منسوب به فیض کاشانی و برخی اخباریون است. در اینجا سه بحث است یکی دلیل کفایت دخول در ماه دوازدهم برای فعلیت وجوب زکات بحث دوم استقرار وجوب زکات با دخول این ماه به این معنا که اگر بعد از این هم برخی از شرایط در ماه باقیمانده از بین برود بازهم زکات مستقر است و وجوب آن مشروط نیست به اینکه آن شرایط تا آخر ماه باقی باشد و بحث سوم اینکه ماه دوازدهم ضمن سال اول است نه سال دوم و مبدأ سال تغییر نمی کند.

ص: ۴۸

بحث اول

مستند کفایت دخول در ماه دوازدهم صحیحه زراره و محمد بن مسلم است که صحیحه مفصلی است و صدر آن را هر دو نقل کرده اند بعد زراره در ذیل آن تفصیلاتی دارد که منجمله همین بحث است و ما قبلًا این صحیحه را در بحث زکات دین به مناسبت بحث فرار از زکات مفصل متعرض شدیم. در بخشی از این صحیحه آمده است (قال ابو عبدالله

(علیه السلام)أیما رجل کان له مال وحال علیه الحول فانه یزکیه قلت له فان هو وهبه قبل حله بشهر أوبیوم قال لیس علیه شیء ابداً)

این بخش را هر دو یعنی زراره و محمد بن مسلم نقل کرده اند و از اینجا به بعد را فقط زراره نقل می کند (وقال زراره عنه

(علیه السلام)انه قال انما هذا بمنزله رجل افطر فی شهر رمضان یوماً فی اقامته ثم یخرج فی آخر النهار فی سفر فاراد بسفره

ذلـک ابطـال الکفـاره التی وجبت علیه وقال: انه حین رأی الهلال الثانی عشـر وجبت علیه الزکاه ولکنه لو کان وهبها قبل ذلک لجاز ولـم یکن علیه شـیء بمنزله من خرج ثم افطر انما لا یمنع ما حال علیه فاما مالم یحل علیه فله منعه ولایحل له منع مال غیره فیما قد حل علیه)

(وسائل، ج۹، ص۱۶۳) سؤال این است که این قبیل فرار از پرداخت زکات آیا جایز است یا خیر؟ امام(علیه السلام) در ابتدا می فرمایند اگر قبل از حلول حول و گذشت سال باشد زکات ندارد ولی اگر بعد سال باشد زکات دارد بعد تشبیه می کند که این مثل کسی است که افطار کند در روز ماه مبارک رمضان در جایی که در شهر خودش باشد و سپس قبل از مغرب از شهر خود سفر کرده و خارج شود که این فایده ندارد و رافع کفاره از او نیست چون افطار عمدی کرده در شهر خود و روزه بر او واجب بوده است اما اگر خارج شود و بعد افطار کند مشکلی ندارد و در ضمن امام(علیه السلام)متعرض بیان این مطلب شده است که مقصود از حلول حول چیست و بیان می کند که حلول حول با دخول ماه دوازدهم حاصل می شود که اگر اخراج مال از ملک قبل از ماه دوازدهم انجام بگیرد اشـکالی نـدارد اما بعد از اینکه هلال ماه دوازدهم وارد شود دیگر زکاتش واجب شده است و هبه کردن برخی از نصـاب اثری نـدارد و در ذیـل روایت مجـدداً همین را دارد (قـال زراره وقلت له رجـلٌ کـانت له مأتا درهم فوهبها لبعض اخوانه أو ولده أو اهله فراراً بها من الزکاه فعل ذلک قبل حلها بشـهر فقال اذا دخل الشهر الثانی عشر قد حال علیها الحول و وجبت علیه فیها الزکاه

) پس در دو جای صحیحه امام(علیه السلام) به مناسبت بحث از هبه کردن مال قبل از حلول حول به جهت فرار از زکات این مطلب را هم بیان کرده اند که میزان و معیار در حلول حول دخول ماه دوازدهم است نه تمام شدن آن و استدلال به این مقطع از این روایت است که در آن دو بار تکرار شده است بنابرین میزان در وجوب زکات و حلول حول دخول در ماه دوازدهم است نه تمام شدن ماه دوازدهم.

اشکالاتی بر استدلال مذکور شده است و اولین مستشکل شاید مرحوم فیض کاشانی باشد. ایشان تعبیری دارد که فرموده است با این خبر واحد نمی توانیم دست بکشیم از حکمی که مورد اجماع و ضرورت فقه است و آن شرطیت مرور حول کامل بر مال زکوی است و سپس مرحوم صاحب حدائق اشکال دیگری نیز اضافه کرده و فرموده است این روایت معارض است با صحیحه عبدالله بن سنان که قبلاً در بحث شرطیت مرور حول گذشت که در آن صحیحه آمده بود. وقتی آیه زکات (خذ من اموالهم صدقه)

وارد شد پیامبر یکسال صبر کرد تا حول بگذرد و بعد از عید ماه رمضان دستور داد منادی ندا کند (ایها الناس زکوا اموالکم)

و این دلالت دارد بر اینکه یکسال کامل باید بگذرد نه ۱۱ ماه و پیامبر بمجرد دخول در ماه مبارک اکتفا نکردند بلکه دوازده ماه را تمام کردند بعد امر کردند که مسلمین زکات مالشان را بدهند. پس روایت عبدالله بن سنان دلالت دارد بر اینکه تعلق وجوب زکات بعد از تمام شدن ماه دوازدهم است و می شود معارض با صحیحه زراره که پس از تعارض و تساقط دلیلی بر این حکم نخواهیم داشت بلکه ماهستیم و ادله شرطیت مضی حول که ظاهرشان این است که تمام حول باید بگذرد و این عمومات به حکم عموم فوقانی است که به آن رجوع می کنیم این هم وجه دیگری که مرحوم صاحب حدائق اضافه کرده است.

ص: ۵۰

اشکال دیگری هم برخی - مانند شهید ثانی - در سند روایت کرده که شاید تعبیر مرحوم فیض هم که گفته خبر واحد اشاره به آن هم باشد و آن این که در این سند ابراهیم بن هاشم است و ابراهیم بن هاشم در کتب رجالی توثیق صریح ندارد. اما اشکال سندی وارد نیست زیرا ابراهیم بن هاشم اگرچه توثیق صریح ندارد ولی کسی مانند ایشان نیازی به توثیق ندارد زیرا ایشان از اجلای اصحاب ماست که حدود ۴ هزار روایت دارد در کافی و غیر کافی از کتب اربعه و از معاریف و اساطین روات احادیث شیعه است و اولین کسی است که احادیث الکوفیین را در قم منتشر ساخته و اجلاء روات از قمیّون از ایشان روایت کرده و مورد تسالم و قبول همه روات معتبر قمیون آن زمان مثل محمد بن عیسی و اشعریون و غیره بوده است که خیلی هم در رابطه با روات دقت می کردند و از هر کسی اخذ روایت نمی کردند علاوه بر اینکه اگر تفسیر علی بن ابراهیم را قبول کنیم و تشکیک در تفسیر موجود نکنیم و یا به طریق معتبری صدر کتاب ثابت شود که ثابت هم شده است ایشان درا بتدای تفسیر شهادت داده است به وثاقت رواتی که در آن تفسیر از آنها نقل می کند و قدر متیقن این شهادت به وثاقت مشایخ مستقیم خودش می باشد که عمده آنها پدرش می باشد یعنی ابراهیم بن هاشم البته مرحوم آقای خویی بیش از این توثیق عام فهمیده است یعنی از این تعبیر ایشان ثوثیق همه افراد واقع در آن سندها را فهمیده است که این فهم قابل منع است ولی این مقدار را کسی تشکیک نکرده است که مشایخ مباشر علی بن ابراهیم داخل در منظور و مقصود علی بن ابراهیم از این توثیق است علاوه بر اینکه وثاقت و جلالت ابراهیم بن هاشم روشن است و نیازی به این نیست و بزرگان از علمای ما مثل ابن طاووس و دیگران اگرچه متأخرند همه بر جلالت و وثاقت ایشان تأکید کرده اند پس از نظر سند روایت معتبر است و تشکیک در سند درست نیست.

اما اشکال مرحوم فیض کاشانی که گفته شد بر خلاف حکم اجماعی است پاسخش این است که اگر ایشان اصل خبر واحد را نمی خواهد حجت بداند که بحث دیگری است و بعید است ایشان خبر صحیح السند اعلائی را آن هم خبر زراره را با این سند صحیح و روشن که در کتب اربعه آمده است بخواهد حجت نداند بلکه ظاهراً مقصود ایشان این است که این خبر در مقابل اجماع است که دلیل قطعی است و پاسخ آن است که اجماع نسبت به اصل شرطیت حول است اما اینکه کجا مرور حول انجام می گیرد به انتهای ماه دوازده یا به حلول ماه دوازده این اجماعی نیست بلکه این خصوصیتی است که مشهور بلکه اجماع بر آن است پس این روایت دال بر نفی اصل حول که اجماعی است نیست بلکه بر عکس حلول حول را در زکات لازم دانسته و آن را تفسیر کرده است و می گوید مقصود از حول انتهای ماه دوازدهم نیست بلکه حلول ماه دوازدهم است و این خصوصیت نه تنها بر خلاف اجماع نیست که شهرت و اجماع بر آن است و مشهور به این روایت عمل کرده اند.

اما اشکالی را که صاحب حدائق اضافه کرده است که این روایت معارض با روایت عبدالله بن سنان است پاسخ آن قبلاً گفته شد که اصلاً روایت ابن سنان ناظر به شرطیت حول نیست بلکه ناظر به مسئله تدرج در تشریع حکم یا اجرای زکات است چون در آیه زکات امر شده بود به پیامبر که (خذ من اموالهم)

و این امر به اخذ است که دلالتی بر تفویض به پیامبر دارد و از روایات دیگر هم استفاده می شود که (وضع رسول الله

(صلی الله علیه وآله)الزکاه علی تسعه و عفی عما سوی ذلک)

یعنی تشخیص موارد و خصوصیات زکات همه به پیامبر تفویض شده بود و پیامبر مشخص می کرد چه اموالی زکات دارد و چه اموالی زکات ندارد و از چه تاریخی شروع شود پس این روایت این را می گوید که پیامبر(صلی الله علیه وآله) بعد از نزول آیه فی الفور وضع زکات نکرده بلکه یکسال به مردم مهلت داده و شاهد دیگر اینکه صحیحه در اصل زکات وارد شده است نه در خصوص اموالی که مضی حول بر آنها لازم است بنابر این اصل استفاده این که این صحیحه ناظر به شرطیت حول است وجهی ندارد تا چه رسد که معارض با صحیحه زراره هم باشد.

اشکال دیگری بر استدلال به این روایت شده است که صحیحه زراره معارض با روایاتی است که دال بر شرطیت حلول حول است چون در آن روایات عنوان حتی یحول علیه الحول آمده است و ظاهر آن مرور حول کامل است ولهذا اگر این روایت را نداشتیم و مابودیم و آن روایات که می گفت (لاتجب الزکاه الا ان یحول علیه الحول عند ربه)

بدون شک می گفتیم که دوازده ماه تمام لازم است و گذشتن یازده ماه کافی نیست زیرا عنوام (عام) و یا (حول) از نظر لغوی دلالت روشنی بر تمام یکسال دارد. بنابر این صحیحه زراره مخالف با ظاهر کلیه روایاتی است که حولان حول را شرط کرده است و چون آن روایات مجموعشان قطعی السند است و به حد استفاضه می رسد صحیحه زراره مخالف با ظاهر دلیل قطعی السند خواهد بود و مشمول اخبار طرح است زیرا که در جای خودش ثابت شده است که خبر ثقه اگر معارض با دلیل قطعی السند مانند آیات قرآن شریف و یا سنّت قطعی الصدور شود از حجیت ساقط است.

این اشکال پاسخش این است که تعارض مستقری وجود ندارد بلکه صحیحه زراره حاکم بر آن روایات است زیرا که لسانش لسان تفسیر معنای حولان حول است پس از این که اصل آن شرط را در صدر صحیحه بیان می کند و لسان تفسیر قوی ترین لسان حکومت است چون حقیقت و قوام حکومت دلیلی بر دلیل دیگر مفسّریت است همانگونه که در مباحث تعارض ادله در علم اصول تبیین شده است علاوه بر اینکه این تفسیر فی نفسه نیز عرفیت دارد که مقصود از (أن یحول علیه الحول)

حلول ماه دوازدهم باشد مانند عنوان تتابع شهرین در صوم کفاره که با تتابع بخشی از ماه دوم حتی یکروز از آن صدق می کند هر چند در صورت عدم وجود این صحیحه ظاهر آن ادله لزوم گذشت کامل ماه دوازدهم است ولیکن این ظهور قابل این تفسیر است که صحیحه زراره دال بر آن است با توجه به این که مقصود از حول و سال به مقتضای اطلاق این روایات که با گذشت سال قمری که کمتر از سال شخصی است متحقق می شود و همچنین عرف شارع و متشرعه خصوص سال قمری است و دوران سال قمری از طریق دوران ماههای قمری آن است که با ظهور هلال ماه دوازدهم کأنه این دوران فلکی انجام گرفته و حاصل شده است و ماه دوازدهم کأنه زمان و ظرف بقای این حلول است و این تفسیر عرفیت دارد و قابل قبول است و تناقضی در بر ندارد.

حاصل این که صحیحه زراره مفسر دلیل شرطیت حول است و روایاتی که لسانش تفسیری است از السنه حکومت محسوب می شود و اساساً فرق دلیل حاکم با دلیل مخصص و مقید همین است که دلیل حاکم قرینه و مفسّر شخصی است یعنی دلیل حاکم شخصاً تفسیر می کند مراد از دلیل دیگر را بر خلاف مخصص که خودش مفسر و ناظر به دلیل عام نیست بلکه حکمی را که بر خلاف عام است بیان می کند ولیکن چون موضوعش اخص از احکام عام است گفته می شود که عرف آن را قرینه نوعی قرارداده است ولذا تخصیص و تقیید از باب قرینیت نوعی می باشد در صورتی که حکومت از باب قرنیه و تفسیر شخصی است که أقوی و اوضح از قرنییت نوعی است و به همین جهت است که حکومت نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم را لازم دارد که تفصیل این مباحث در علم اصول بررسی می شود.

ص: ۵۴

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۱ آبان ماه ۸۹/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اشکالاتی بود که بر استدلال به صحیحه زراره بر کفایت دخول ماه دوازدهم ایراد شده و یا ممکن است بشود.

اشکالی دیگر این است که گفته شده این روایت در مورد زکات مال است و مال هم قبلاً گفتیم ظاهر در نقدین است و در صدر و ذیلش نیز ذکر شده است که (رجل کان له مأتا درهم)

پس بحث از درهم و دینار و هبه کردن آن است و ناظر به زکات در نقدین است بنابر این وقتی که حول را مقید می کند به دخول ماه دوازدهم آن هم مخصوص به زکات در نقدین است و نمی توانیم از آن به باب انعام ثلاثه تعدی کنیم و این قیاس است بلکه در انعام ثلاثه به همان روایات شرطیت مضی حول که ظاهر در مضی یکسال کامل است باید عمل شود.

پاسخ این اشکال آن است که اولاً:

از نظر فقهی احتمال فرق نیست که حول در زکات نقدین غیر از حول در زکات انعام باشد. ثانیاً:

لسان این مقطع از روایت لسان بیان قاعده و ضابط است که به طور کلی گفته است (حین یری الهلال الثانی عشر وجبت علیه الزکاه)

یا در ذیل گفته است(اذا دخل الشهر الثانی عشر قد حال علیه الحول ووجبت علیه فیها الزکاه)

این لسان لسان بیان ضابطه کلی در مرور حول عند الشارع است مخصوصاً با دو نکته ای که در صدر و ذیل این مقطع آمده است در صدر آمده است (قال زراره انما هذا بمنزله رجل افطر فی شهر رمضان یوماً فی اقامته ثم خرج فی آخر النهار فی السفر فأراد بسفره ذلک ابطال الکفاره التی وجبت علیه)

ص: ۵۵

و از این تشبیه امام(علیه السلام)روشن است که می خواهد ضابطه کلی را توضیح بدهد و لذا در مقام تشبیه به حکم افطار در روزه ماه مبارک تشبیه شده است و این تشبیه دیگر تناسب ندارد با این که یک حکم تعبّدی خاص باشد و حتی در زکات انعام که در آن نیز شرط است جاری نباشد و فرموده (ولکنّه اذا وهبها قبل ذلک لجاز ولم یکن علیه شیئٌ بمنزله من خرج ثم افطر انّما لم یمنع ما حال علیه فاما مالم یحل علیه فله منعه و لا یحل له منع مال غیره فیما قد حلّ علیه)

و این هم کبرای کلی دیگری است که باز آن را امام(علیه السلام) در اینجا تطبیق می کند و آن اینکه مال وقتی مال دیگری شد باید به وی پرداخت شود چون با تعلق وجوب زکات بخشی از مال از ملکش خارج می شود و ملک فقرا می شود و روشن است از این ذیل که امام(علیه السلام)می خواهد یک کبرای کلی بگوید که هر کجا مال حق دیگری شد و متعلق آن قرار گرفت نمی توانی آن را منع کنی و باید به صاحبش بدهی پس این ذیل و آن صدر هر دو ظاهر در بیان قاعده و ضابطه کلی

بوده و براساس آن نیز جمله استدلال در روایت نیز ظهور در بیان ضابطه کلی پیدا می کند علاوه براین که فی نفسه هم مطلق است.

اشکال دیگری به استدلال شده و گفته شده است که در این روایت تشویش است و فقراتی آمده است که قابل تفسیر نیست و غموض دارد و مقصود از آن مشخص نیست و این موجب اجمال یا ضعف دلالت روایت می شود. یکی همان تشبیهی است که در صدر روایت آمده بود روایت در کافی ابتدا از زراره است که می فرماید سألت ابا جعفر(علیه السلام) بعد می گوید (زراره و محمد بن مسلم قالا قال ابا عبدالله

ص: ۵۶

(علیه السلام) ایما رجل کان له مال فحال علیه الحول فانه یزکیه قلت له فان وهبه قبل حله بشهر أو بیوم قال لیس علیه شییءٌ ابدا)

و این مقطع را کلینی از هر دو راوی نقل می کند و دو مرتبه باز می گردد به زراره و می گوید (وقال زراره عنه

(علیه السلام)انه قال انما هذا بمنزله رجل افطر فی شهر رمضان یوماً فی اقامته ثم خرج فی آخر النهار فی سفر فاراد بسفره ذلک الکفاره التی وجبت علیه) و قال انه حین رأی الهلال الثانی عشر وجبت علیه الزکاه ولکنّه لوکان وهبها قبل ذلک لجاز ولم یکن علیه شییء بمنزله من خرج ثم افطر)

که گفته شده است این و قال زراره انما هذا بمنزله رجل افطر مشوش است زیرا معلوم نیست که (هذا) اشاره به چیست و مشارالیه قبل ذکر نشده است و آنچه ذکر شده است (قلت له فان وهبه قبل حله بشهر أو بیوم قال لیس علیه شییء ابداً)

یعنی آنچه که در قبل ذکر شده است هبه کردن مال قبل از حلول حول است ولذا امام(علیه السلام) هم گفت (لیس علیه شییء ابداً)

و نفی زکات را کرده و این تناسب با (انما هذا بمنزله رجل افطر فی شهر رمضان یوماً فی اقامته ثم خرج)

ندارد و این جمله به آن مقدم نمی خورد زیرا مربوط به عکس آن است پس کانه سقطی در اینجا اتفاق افتاده است که قهراً موجب تشویش و اجمال می گردد.

این اشکال هم وارد نیست زیرا که اولاً:

این تشویش ها اگر اجمالاً ـ هم درست باشد مربوط به مقطع های دیگر در این روایت است و مربوط به مقطعی که مورد استدلال ماست نمی شود زیرا که مورد استدلال به روایت دو جمله است یکی اینکه گفته است (انه حین رأی الهلال الثانی عشر وجبت علیه الزکاه)

که هیچ اجمالی ندارد چه آن تشبیهی که قبل از این عبارت آمده است مرجعش در جمله مشخص باشد و چه نباشد و جمله دوم هم در ذیل است که می گوید (قال زراره قلت له رجل کانت له مأتا درهم فوهبها لبعض اخوانه أو ولده أو اهله فراراً بها من الزکاه فعل ذلک قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثانی عشر قد حال علیه الحول فوجبت علیه فیها الزکاه)

که اینجا هم هیچگونه اجمالی ندارد. بنابراین آنچه که فقره استدلال به حدیث بر مدعاست مفادش روشن و ظاهر بلکه صریح است در اینکه مقصود شارع از مرور حول دخول ماه دوازده است نه تمام شدن آن و آن تشویش ها نمی تواند در استدلال به این فقره از صحیحه خدشه ای وارد کند و آن را مجمل کرده و یا از حجیت بیاندازد خصوصاً با توجه به اینکه این یک روایت هم نبوده چون در وسطش می گوید قال زراره و محمد بن مسلم و دوباره می گوید و قال زراره که مشخص است در کلمات روات دو حدیث و یا بیشتر که از دو امام(علیه السلام)هم صادر شده است جمع شده است و ثانیاً:

نکته ای که گفته شد که مرجع ضمیر هذا مشخص نیست و در روایت سقطی است تمام نیست بلکه مشارالیه یا مفهومی است که از جمله صدر ضمناً استفاده می شود چون امام(علیه السلام) در صدر دو جمله فرموده اند یکی این است که (ایما رجل کان له مال فحال علیه الحول فانه یزکیه)

هر کسـی که مالی داشـته باشد و حول بر آن مرور کند و یک سال بگذرد واجب است زکات آن را بدهد و جمله دیگر پاسخ امام(علیه السلام) بر سؤال زراره است که می گوید (قلت له فان وهبه قبل حله بشهر أو بیوم قال لیس علیه شیيء ابداً)

یعنی اگر هبه کردن قبـل از حلـول حـول باشـد زکـات واجب نیست که از مجموع دو جمله اسـتفاده می شود که در جـایی که حلول حول شـده و بعـد از آن مال را هبه کرده باشـد زکات واجب است و اخراج مال اثری نـدارد. چون ابتـدا گفته شـد (ایما رجل کان له مال فحال علیه الحول فانه یزکیه)

پس از کلام قبل ضـمناً اسـتفاده می شود که هبه بعد از حول اثری ندارد و مراد از (هذا) یعنی هبه انجام شود بعد از مرور حول که ضـمناً و یـا به تعبیر دیگر از مفهوم دو جمله قبـل اسـتفاده شـده است که مانع از زکات نیست بمنزله کسـی است که در ماه رمضان ابتدا افطار کند و سـپس سـفر نماید پس سقطی در کار نیست و اگر گفتیم که چون کلینی می گوید و قال زراره و آن جمله اول (ایما رجل کان له مال و حال علیه الحول)

را محمد بن مسلم و زراره هر دو نقل کرده اند آن هم از امام صادق(علیه السلام) و ابا عبدالله(علیه السلام)است و صدر روایت و ذیـل آن زراره از ابو جعفر و امام باقر(علیه السـلام)است احتمال می رود که کلام زراره برگشت به حـدیث زراره که از امام باقر(علیه السـلام)است می کند که در آن حدیث در برخی فقراتش تصریح به هبه دادن شده است و امام(علیه السلام) نیز گفته است که اگر بعـد از دخول ماه دوازدهم باشد زکات واجب است بنابراین احتمال دارد در ذیل آن مقطع این تشبیه را امام(علیه السلام) ذکر کرده باشند و زراره و یا راویان دیگر تقطیع کرده باشند.

مورد دومی که در آن اشکال شده است ذیل مقطع دوم است که زراره به تنهایی نقل می کند (اذا دخل الشهر الثانی عشر قد حال علیه الحول فوجبت علیه فیها الزکاه قلت له فان احدث فیها قبل الحول قال جائز ذلک له قلت انه فربّها من الزکاه قال ما ادخل علی نفسه اعظم مما منع من زکاتها)

یعنی ثواب و برکاتی را که از دست می دهد خیلی بیشتر و مهمتر است از آن مقداری که می خواهد زکات ندهد و این تعبیر در خیلی از روایات فرار از زکات آمده است (فقلت له انه یقدر علیها)

یعنی مقداری را که می دهد قادر است برگرداند (فقال و ما علمه انه یقدر علیها فقد خرجت من ملکه)

در کافی و (ما علمه)

آمده است ولیکن در تهذیب که از کافی نقل می کند (و ما عَلّی)

آمده است یعنی به من مربوط نمی باشد ولی ظاهراً اشتباه است و نسخه کافی درست است و ظاهرش سئوال است که مالک که مقداری را هبه کرده از کجا علم پیدا کرده که قادر بر آن مال است و در اختیار اوست با اینکه از ملکش با هبه خارج شده است گفته شده است که جمله (ما علمه انه یقدر علیها)

مجمل است و شاید مقصود مستشکل که گفته این جمله مجمل است ناظر به نسخه تهذیب و اختلاف نسخ باشد که اگر نظر به آن باشد باز هم مجمل نیست و به معنای آن است که به من این حکم مربوط نیست که قادر بر استرجاع هست یا نه البته ظاهر (وما علمه)

ص: ۶۰

است و اشتباه در نسخه چاپ شده از تهذیب است مخصوصاً که صاحب وسائل همان متن کافی را از نسخه تهذیب خود نقل می کند و سیاق روایت نیز با آن سازگار است و سؤال امام(علیه السلام)از این که چگونه علم پیدا کرده که قادر است بجا می باشد و اجمالی در این سؤال نیست ولذا از زراره می گوید (قلت فانه دفعها الیها علی شرط)

یعنی مال را هبه کرده است مشروط بر اینکه موهوب له آن را برگرداند نه اینکه برای خودش باشد و در حقیقت شرط ضمان و استرجاع کرده است و در اینجا امام(علیه السلام) نکته سومی فرموده اند که باز هم محل اشکال شده است و گفته اند این هم تشویش دارد و مفهوم نیست (فقال انه اذا سماها هبه جازت الهبه و سقط الشرط و ضمن الزکاه فقلت له و کیف سقط الشرط و تمضی الهبه و یضمن الزکاه قال هذا شرط فاسد و الهبه المضمونه ما ضیه و الزکاه له لازمه عقوبةً له)

که در اینجا اشکال شده است که اگر شرط فاسد است وهبه صحیح است پس چرا زکات باشد و اساساً چرا شرط فاسد باشد با این که قبل از حول است و احتمالات متعدد و غیر ظاهری در این مقطع از روایت است که آن را مغشوش می کند و خود زراره هم تعجب کرده است و سؤال کرده که چگونه هم شرط فاسد است و هم هبه نافذ است و هم مال از ملکش بیرون رفته است و هم در عین حال زکات داشته باشد و این یک نوع اجمال و تشویش در روایت است که این هم به نظر ما تشویش نیست علاوه بر اینکه عرض کردیم مربوط به مورد استدلال به روایت بر مسأله ما نیست و مربوط به احکام دیگری است فی نفسه نیز در روایت اغتشاش و اجمالی دیده نمی شود بلکه حکم روشنی را امام(علیه السلام) بیان کرده است و می گوید اگر که مکلف بخواهد از این قبیل شروط بگذارد که از زکات آن فرار کرده باشد به بدون این که عین مال زکوی را تبدیل کند که در ذیل آمده است و تنها با شرط های انشائی و ردّ و بدلهای قراردادی بخواهد مال را از برای خود حفظ کند زکات واجب می شود و تعبیر به این که سقط الشرط و شرط فاسد است یا مقصود آن است که آن هدفی که دارد که سقوط زکات است حاصل نمی شود و قصد او فاسد است و یا مقصود آن است که شرط استرداد و عدم تصرف در عین و اتلاف آن فاسد است زیرا که خلاف شرع است زیرا موجب ملک است و یا چون به قصد فرار از زکات و ندادن آن است این شرط در اینجا فاسد است. و این احتمالات متعدد در مراد از فساد شرط و سقوط آن موجب اجمال اصل دلالت این مقطع بر تعلق زکات به مال وی علی رغم صحت و نفوذ هبه به این دلیل که شرط فاسد موجب فساد عقد نیست ندارد زیرا در روایت تصریح شده است که وجود زکات بر وی از باب عقوبت است چون با چنین شرایط غیر جدی می خواسته از زیر بار زکات دادن فرار کند بنابراین دلالت روایت در همه مقاطعش روشن و بدون تشویش است و ما قبلًا نیز به ذیل این روایت استناد کردیم و گفتیم که تبدیل حقیقی مال زکوی به مال دیگری و یا هبه دادن بدون قید و شرط استرجاع و امثال آن جایز است و موجب سقوط زکات است بر خلاف هبه مشروطه به نحوی که در این روایت آمده است و از ذیل آن که امام(علیه السلام)می فرماید: (انما ذلک له اذا اشتری بها داراً او ارضاً او متاعاً)

این قاعده استفاده می شود.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۲ آبان ماه ۸۹/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

اشکالات و نکاتی که گفته شد بر علیه استدلال به این روایت بررسی شد و به این نتیجه رسیدیم که روایت دلالتش روشن است و هیچ یک از ایرادها وارد نیست صحیحه ای است معتبر سنداً و دلالتاً و اینکه حلول حول به دخول ماه دوازدهم است نه به اتمام ماه دوازدهم و عرض شد این به این معنا نیست که شارع در رابطه با کلمه و عنوان (حول) حقیقت شرعی و معنای خاصی برای آن قرار داده باشد یا حولان حول معنای خاص و حقیقت شرعی داشته باشد این احتمالات فی نفسه وارد نیست و لازم هم نیست زیرا کلاً ادله و روایاتی که بیان موضوعات احکام شرعی و قیود آنها را می کند مانند خود همین صحیحه که عرض کردیم ناظر به شرطیت مرور حول در وجوب زکات است با لسان تفسیر که یکی از السنه حکومت و قرینیت است و قیود حکم و مراد جدی را بیان می کند و اینگونه نیست که مخصصات و مقیدات و قرائن منفصله و ادله حاکمه تصرف در معنای مستعمل فیه الفاظ ذی القرینه کنند تا چه رسد که معنای موضوع له را بخواهند عوض کنند و حقیقت شرعی درست کنند بلکه می گوید موضوع حکم به وجوب زکات دخول ماه دوازدهم است و مراد جدی ما از موضوع حکم این است بدون اینکه در لفظ حول و یا سنه تصرفی کند یا وضع جدیدی بیاورد امثال این حرفها خارج از مفاد و مدلول این صحیحه و همچنین سایر موارد تقیید و تخصیص و حکومت و قرائن منفصله است که همگی قرائن بر مرادند نه قرائن بر معنای مستعملٌ فیه و نه دلیل وضع لفظ برای معنای شرعی و هیچ یک از اینها از السنه ادله قرائن منفصله استفاده نمی شود لذا کسی از (لاربابین الوالد والولد)

ص: ۶۲

استفاده نمی کند که شارع حقیقت شرعی در باب ربا ایجاد کرده است و یا (الطواف بالبیت صلاه)

طواف را معنای حقیقت شرعی صلاه قرارداده است و این مطلب روشن است.

البته در مورد این صحیحه یک مناسبت و وجه عرفی قابل تصویر است که صدق حولان حول را با دخول ماه دوازدهم از سال عرفی و مناسب می کند و آن اینکه حول وسال را یک بار به شکل روزها ملاحظه کنیم که این یک نگاه به سال است و یک وقت هم هفته ها را حساب کنیم و گاهی هم ماه های سال را لحاظ کنیم که اینها تقطیع هایی است که در مورد سال داریم و از این روایت استفاده می شود که شارع در این روایت در نگاه به حول ماهها را لحاظ کرده است نه روز و هفته را و چون هر سال ۱۲ ماه است لهذا با دخول ماه دوازدهم حولان حول با لحاظ ماهها انجام گرفته است و حاصل شده است و این عرفیت هم دارد مثلاً اگر کسی جائی رفته باشد روز دهم می گوید من ده روز است که اینجا هستم با اینکه ۱۰ روز هنوز تمام نشده است لیکن چون به روز دهم وارد شده است گفته می شود ده روز شده است یعنی ورود و تحقق قطعه آخر در حلول آن کافی است و این عرفی است. در اینجا هم همین طور است امام(علیه السلام)کأنه در نگاه به سال و حول ماه را میزان حساب قرار داده است و چون سال مرکب از ۱۲ ماه است پس با دخول ماه دوازدهم سال از نظر ماههایش حال شده است و این

مناسبت تعبیری است که در صحیه آمده است که می فرماید (اذا دخل الشهر الثانی عشر فقد حال الحول و وجب الزکاه)

ص: ۶۳

زیرا وقتی که ماه ۱۲ بار بچرخد و از محاق بیرون آید حول حلول کرده و انجام شده است و هلال بعدی خارج از این حول است و این مناسبت عرفی و قابل قبول است و از روایت استفاده می شود ولی باز این به این معنا نیست که شارع بخواهد یک حقیقت شرعی از برای لفظ حول قائل شود یا لفظ را در معنای خاصی استعمال کند بلکه تنها یک مناسبت عرفی است برای اینکه گفته شده است وقتی ماه دوازدهم داخل شود یکسال می شود از نظر دوران فلک و ماههای قمری در یکسال قمری .

در ذیل این بحث از کلام ماتن دو بحث باقی می ماند که فقها متعرض آن نشده اند یک بحث اینکه مراد از سال آیا حول قمری است و یا شمسی و یا اعم از هردو؟ در باب خمس هم این سؤال مطرح است و پاسخ این سؤال در زکات با باب خمس فرق می کند در باب خمس گفته شده مالک می تواند سال شمسی را مبدأ قرار دهد ولی در اینجا ظاهراً اینگونه نیست و ظاهر روایات این است که مقصود از حول به خصوص سال قمری است نه اعم به دو نکته اولاً:

اینکه اطلاق کلمه حول در باب زکات که می گوید (یجب فیه الزکاه اذا حال علیه الحول)

زودتر بر سال قمری صادق می شود زیرا که کمتر از سال شمسی است و قهراً اقتضا می کند فعلیت وجوب و تعلق زکات را که حکمی الزامی است و بایستی پرداخت شود اما در باب خمس بر عکس است اباحه و اذن داده شده که تا یک سال از ارباح مکاسب در مؤنه زندگی هزینه و مصرف کند و اطلاق آن سال شمسی را هم می گیرد و آن را هم جائز می کند زیرا تا آخر سال شمسی باز هم صادق است که در مؤنه یکسال مصرف شده است بنابراین یک فرق نشأت گرفته از اطلاق وجوب و الزام بر حداقل در اینجا و اطلاق اباحه و جواز بر حدّ اکثر در آنجاست که لازمه اطلاق اول تعین الزام و وجوب زکات در اینجا وسعه اباحه و صرف در مؤنه در آنجاست یعنی مقتضای اطلاق ادله حال علیه الحول تعین سال قمری است مخصوصاً اینکه در عرف متشرعه و شارع نیز سال قمری موضوع اکثر احکام قرار گرفته و مورد توجه است بطوری که در ذهن متشرعه سال قمری مرکوز است و ثانیاً:

در صحیحه زراره آمده بود که (حین رأی الهلال الثانی عشر وجبت الزکاه)

و کلمه هلال دلیل می شود بر اینکه سال قمری مراد است .

مطلب دوم اینکه حال که معیار در حول زکات سال قمری شد میزان در دخول ماه دوازدهم چیست؟ آیا معیار دخول هلال دوازدهم است یا معیار گذشتن ۱۱ ماه قمری است به حساب روزها و مراد از ماه ۳۰ و یا ۲۹ روز است؟ و این دو با هم فرق دارند زیرا اگر میزان را دخول هلال بدانیم محاسبه زکات در اموال زکوی به گونه ای خواهد بود که اگر میزان را دخول ماه دوازدهم به معنای ۳۰ یا ۲۹ روز آخر سال قمری بدانیم محاسبه تغییر خواهد کرد چون که مبدأ سال مالی زکوی ممکن است اول ماه باشد و ممکن است وسط یا آخر ماه باشد مثلاً اگر در ۲۵ ذی القعده مال زکوی را مالك شدم اگر میزان دخول ماه دوازدهم یعنی ۳۰ روز آخر سال قمری باشد - معیار دوم - با دخول در ۲۶ شوال سال آینده مضی حول حاصل می شود و وجوب زکات فعلی می شود و اما اگر معیار رؤیت دوازدهمین هلال باشد تا هلال ذی القعده رؤیت نشود زکات واجب نمی شود.

این مطلب مستحق تعرض بود که متأسفانه در کلمات فقها نیامده است و ما آن را بحث می کنیم: ممکن است کسی بگوید ظاهر صحیحه معنای اول است یعنی خروج دوازدهمین هلال لازم است چون در صحیحه زراره آمده است (فقال زراره انه حین رای الهلال الثانی عشر وجبت علیه الزکاه)

و این تعبیر ظاهر در معنای اول است و رؤیت هلال را معیار قرار داده است پس کأنه اینگونه است که امام(علیه السلام) معیار وجوب زکات را خروج ۱۲ بار هلال دانسته است و این با نگاه ماهانه به سال قمری نیز بیشتر تناسب دارد بنابراین تا هلال دوازدهم از محاق خارج نشود زکات واجب نیست و وجوب زمانی فعلی می شود که بار دوازدهم هلال بیرون آید پس اگر میان ماه مبدأ سال مالی بود با رسیدن به همان روز از یک ماه قبل از سال بعدی هنوز زکات واجب نیست چون هنوز بار دوازدهم از دوران هلال دیده نشده است و مکلف می تواند در نصاب تصرف کند و آن را کم کند زیرا هنوز حول مرور نکرده است و نتیجه این می شود که مقدار حول و مدت آن فرق می کند نسبت به کسی که مبدأ ملک مال زکوی او اول ماه است یا میانه یا آخر ماه که اگر اول ماه باشد سالش طولانی می شود و تقریباً نزدیک به دوازده ماه قمری می شود و کسی که مبدأ سالش آخر ماه باشد سالش کوتاه می شود یعنی از نظر روز تقریباً ۱۱ ماه می شود و اگر تا رؤیت هلال بعدی که یکی دو روز است بشود ماه دوازدهم داخل شده و زکات در آن مال واجب می شود أما اگر میزان را به روز قرار دادیم سال و یا دخول ماه دوازدهم سال قمری منضبط می شود و همیشه ۱۱ ماه قمری خواهد بود و دیگر فرق نمی کند مبدأ سالش اول یا وسط یا آخر ماه باشد زیرا به مجرد این که برسد به همان روز از ماه قبل در سال آینده و آن روز بگذرد داخل در ماه دوازدهم به معنای سی روز آخر سال قمری شده است و زکات واجب می شود و این در همه اموال زکوی به یک اندازه است .

ص: ۶۶

پس این فرق بین این دو تفسیر وجود دارد حال ببینیم کدام ظاهر روایت است؟ عرض کردیم شاید گفته شود ظاهر صدر صحیحه خروج هلال است ولی همین نکته ای که عرض کردیم یعنی عدم انضباطی که پیش می آید مانع از این استظهار می شود بلکه صحیح استظهار دوم است زیرا در باب حقوق و اموال و دیون و ضمانات که زکات هم از آن جمله است تردد در زمان تعلق و اختلاف بر حسب زمان مالکیت و این که صبح باشد یا شب، اول ماه باشد یا وسط یا آخر آن دخیل نیست و نه عقلائیت دارد و نه مشابه شرعی لهذا معنای اول فی نفسه محتمل نیست زیرا مستلزم آن است که زکات در یک مال زکوی مدتش فرق کند و پس از گذشت قریب دوازده ماه بر مالکیت آن متعلق شود و در مورد دیگر پس از گذشت یازده ماه متعلق و واجب شود و در مورد سوم پس از گذشت یازده ماه و نیم و هکذا و این امر عرفی نیست در باب اموال و حقوق هر چند در تکالیف عبادی محض مثل نماز عند رؤیت الهلال معقول باشد اما در باب حقوق و اموال عرفیت ندارد ولذا عرف از صدر روایت اینگونه برداشت می کند که مقصود از (رأی الهلال)

کنایه از دخول دوازدهم به معنای سی روز است و اینکه تعبیر کرده است به هلال برای تأکید بر آن است که میزان سال قمری است نه سال شمسی و شاهد دیگر این که در ذیل روایت همان مطلب تکرار شده است ولیکن نگفته است (حین رأی الهلال)

بلکه گفته است (اذا دخل الشهر الثانی عشر فقد حل الحول و وجبت الزکاه)

که این عنوان بر دخول ماه به معنای ۳۰ روز آخر سال صادق است. بنابر این مستظهر از این روایت معنای دوم است که میزان دخول در سی روز یا ۲۹ روز ماه دوازدهم قمری و یا به تعبیر دیگر گذشت یازده ماه قمری بطور منضبط است و عرف این را می فهمد و شاید به جهت وضوح این فهم بوده است که فقها متعرض این بحث نشده اند هر چند استحقاق تعرض را دارد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۳ آبان ماه ۸۹/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث دوم

در این است که آیا دخول در ماه دوازدهم منشأ استقرار وجوب زکات است یا وجوب زکات آن مال متزلزل است مرحوم سید در این بخش می فرماید (بل الاقوی استقراره ایضاً فلایقدح فقد بعض الشروط قبل تمامه)

یعنی اقوی آن است که دخول در ماه دوازدهم موجب استقرار وجوب زکات است که اگر در مابقی ماه بعض شروط تعلق زکات از بین رفت مثلاً ـ حیوان معلوفه شد تعلق زکات و وجوب آن رفع نمی شود و مانند جایی است که بعد از تمام سال بعض شروط از بین برود که دیگر دخلی در آن وجوب فعلی شده ندارد و این قول ظاهر مشهور است و مرحوم سید نیز همان را اختیار کرده است و در مقابل قول مشهور اقوال دیگری هم مطرح است.

۱ –

قول منسوب به مرحوم فیض است که گفته است دخول ماه دوازدهم تنها موجب عدم جواز فرار از زکات است که اگر مالك مال را به دیگری هبه کند و یا اتلاف کند بعد از دخول ماه دوازدهم باز هم زکات است هر چند بعد از اتمام شدن آن ماه .

ص: ۶۸

۲ –

قول دیگر منسوب به شهیدین و محقق کرکی و برخی دیگر است که وجوب را متزلزل می دانند به این معنی که مراعی است به اینکه تمام شرایط تا آخر ماه دوازدهم باقی باشد به نحو شرط متأخر که اگر برخی از آن رفع شود حتی اگر به اختیار مکلف باشد کشف می شود که از قبل وجوب زکات نبوده است.

۳ –

قول دیگری هم گفته شده است که ظاهر کلمات قائلین به وجوب متزلزل است که این وجوب فعلی است و مراعی نیست بلکه متزلزل است یعنی بقاءاً رفع می شود و این گونه نیست که مشروط به شرط متأخر باشد که اگر برخی از شرایط مرتفع شد

کشف شود که از قبـل وجوب نبوده است بلکه از همـان وقت رفع می شود مثل ملکیت و یا عقودی که جایز و متزلزنـد که در این موارد قائلنـد ملکیت حـدوثاً فعلی است ولی مـتزلزل است و تـا وقتی که رجوع نکرده باشـد بـاقی است و بعـد از فسـخ و یا رجوع از زمان فسـخ مرتفع می شود زیرا که فسخ از حین فسخ است نه حین عقد و این نکته فرق این قول با قبلی است که البته این معنـا در وجوب معقول نیست زیرا لازمه آن سـقوط عصـیانی آن است چون که قبلًا که فعلی شـده بود امتثالش واجب بود ونسـبت به حکم وضـعی هم که تعلق حق فقراء است ارتفـاع بلاـ عوض و مجانی آن پس از فعلیت باز هم خلاف قاعـده است، ولیکن گفته شـده است که ظـاهر عبـارت بعضـی از قـائلین به وجوب متزلزل زکات همان تزلزلی است که در باب خیار و عقد جایز است یعنی ارتفاع آن بقائی است نه اینکه از اول کشف شود زکات واجب نبوده است .

ص: ۶۹

قول دیگری هم مرحوم امام دارند که در حاشیه بر عروه الوثقی در اینجا گفته و هم در تحریرالوسیله آورده اند و می فرمایند (الظاهر ان الزکاه تنتقل الی اربابها بحلول الشهر الثانی عشر فتصیر ملکاً متزلزلاً ـ لهم فیتبعه الوجوب غیر المستقر فلا یجوز للمالک التصرف فیه تصرفاً معدما لحق الفقرا فلو فعل کان ضامناً نعم لوا ختل بعض الشروط من غیر اختیاره کأن نقص عن النصاب بالتلف فی خلال الشهر الثانی عشر یرجع الملک الی صاحبه الاول و ینقطع الوجوب)

یعنی با دخول ماه دوازدهم حق فقرا متعلق به این مال می شود و ملکیت برای صاحبان زکات یعنی فقرا حاصل می شود لیکن این ملکیت متزلزل است و به تبع آن وجوب هم متزلزل است به اینگونه که اگر برخی از شروط در یک ماه باقیمانده تا آخر سال به خودی خود از بین برود ملکیت و وجوب رفع می شود و زکات واجب نیست و مال به صاحبش بر می گردد اما اگر به سبب تصرف مالک از بین برود مثلاً ـ مقداری از مال زکوی را اتلاف و یا به دیگری هبه کند یا بفروشد و مابقی کمتر از نصاب شود اینجا زکات را ضامن است و باید بدهد یعنی در حقیقت ایشان یک استقرار نسبی را قائل شده اند نسبت به شرط نصاب آن هم با اتلاف و یا تصرف مالک که اگر با اختیار مال را بخواهد تلف کند و یا از ملک خود خارج کند بعد از دخول ماه دوازدهم پس وجوب مستقر است و متزلزل نیست و ملکیت فقرا در مال زکوی باقی است و باید آن را پرداخت کند اما اگر بدون اختیار مکلف مال بعد از دخول ماه دوازدهم و تا آخر سال تلف شود یا یکی از شرایط دیگر زکات در این مدت مرتفع شد مثل سوم یا امکان تصرف ملکیت فقرا و وجوب مرتفع شد زیرا که از این جهت متزلزل بوده است و رفع شد و ظاهر ذیل تعبیر ایشان ارتفاع به معنای رجوع به مالک است یعنی مانند عقد و ملک متزلزل که در قول قبل گفته شد لیکن در آن قول تزلزل مطلق بود و در نزد ایشان نسبی است همچنین ظاهر عبارت ایشان نسبت به لزوم استمرار سایر شرایط تا آخر ماه دوازدهم همین تفصیل است که اگر به اختیار مالک از بین برود وجوب مستقر است و اگر بدون اختیار از بین برود وجوب مرتفع می شود اینها اقوال در مسأله است.

ص: ۷۰

عمـده دلیل آقایانی که اسـتقرار وجوب را قبول نکرده اند و قائل به تزلزل نسبی هسـتند مثل امام یا قائل به تزلزل مطلق شده اند یکی از دو وجه می تواند باشد:

وجه اول

آن که کسـی ادعا کند که دلالت صحیحه زراره مطلق نیست و آنچه از صدر و ذیل آن استفاده می شود بیش از این نیست که مالك نمی توانـد بعد از دخول ماه ۱۲ در مـال تصـرف کنـد به نحوی که زکات و وجوب آن ساقط شود ماننـد این که آن را اتلاف کند و یا به دیگری ببخشد و یا بفروشد، که در این صورت زکات مسـتقر است چون این مقدار متیقن از روایت است و امـا اگر خـود به خود و بـدون اختیـار مالـك برخی از شـرایط از بین برود وجوب مرتفع می شود زیرا مقتضـای سـایر ادله لزوم مضـی حول است و این معنـای قول به تزلزل و اسـتقرار نسبی است که ظـاهر تعلیقه امـام است و اگر کسـی بیش از این مقـدار ادعای اجمال روایت را بکند و بگوید روایت تنها سبق وجوب را از ابتدای دخول ماه دوازدهم می رساند أما کیفیت آن را که مسـتقر است و یا تزلزل نمی توانیم از روایت اسـتفاده کنیم پس به مقتضای روایات لزوم شرایط تا اتمام حول را اثبات می کنیم که استقرار وجوب پس از اتمام حول است و این مبنای دو قول به تزلزل مطلق است.

بنـابر این، این روایت آمـده است ادله شـرطیت مضـی حول بر مـال بـا تمـام شـرایط وجوب را قیـد بزنـد چه حاکم باشـد و چه مخصـص و مقید و به اندازه ای قید می زند که بین و ظاهر باشد نه بیشتر از مقداری که از آن استفاده می شود و چون بیش از مقداری که گفته شد از آن استفاده نمی شود بنابراین جمع میان دو دسته از روایات همین را اقتضا دارد و نه بیشتر از آن.

ص: ۷۱

این وجه تمام نیست زیرا که روایت ظهورش روشن است اگر نگوئیم صریح است در اینکه با دخول ماه ۱۲ وجوب زکات و تعلق ملک فقرا به این مال مستقر و فعلی می شود همانگونه که مشهور گفته اند چون نکاتی در روایت است که دلالت آن را روشن می کند: یکی اینکه صحیحه ناظر به همان حکمی است که در روایات حول می گوید بعد از حول فعلی می شود و روشن است که روایات حول دلالت دارد بر این که بعد از تمام شدن حول وجوب زکات مستقر می شود یعنی هم وجوب فعلی می شود و هم ملکیت لازم و مستقر است و فقدان شرایط بعد از آن اثری ندارد و صحیحه زراره می گوید همان حولی که گفتیم موجب تعلق و وجوب مستقر زکات می شود مبدأش دخول ماه ۱۲ است و در حقیقت صحیحه زراره منتهای حول را مشخص کرده است و آن را دخول ماه دوازدهم قرار داده است نه این که حکم حول را تغییر داده باشد.

علاوه بر این در ذیل و صدر روایت دو نکته ذکر شده است که دلالت صریح دارد بر این که مراد وجوب مستقر زکات است نه وجوب متزلزل أما در صدر صحیحه وجوب زکات تشبیه شده است به وجوب صوم آنجا که می گوید (هذا بمنزله رجل افطر فی شهر رمضان...)

که در آن وجوب روزه متزلزل نیست بلکه مستقر است و امام(علیه السلام) به استقرار وجوب روزه مثال زده اند که همانگونه که در روزه قبل از سفر وجوب فعلی است در اینجا هم همین طور است و أما در ذیل صحیحه آمده است (ولایحل له منع مال غیره فیما قد حل علیه)

یعنی با دخول ماه ۱۲ این مال متعلق به غیر می شود و جایز نیست مال غیر را منع کند که این نیز صریح در آن است که وجوب و تعلق زکات مستقر است علاوه بر اینکه قول به تزلزل مطلق وجوب حتی بلحاظ اتلاف عمدی مال که ظاهر عبارت شهید است موجب الغاء روایت است زیرا اگر مالک می تواند مال را بفروشد پس آن را هبه هم می تواند بکند و موضوع زکات را رفع کند و این خلاف صریح صحیحه است و اگر کسی بخواهد قائل به وجوب متزلزل زکات شود چه به نحو مشروط به شرط متأخر و مراعی و چه به نحو تزلزل در عقود جائزه باید قائل به تزلزل نسبی شود مثل امام پس قول به تزلزل مطلق قابل قبول نیست بلکه معقول هم نیست زیرا لغو محض است و اثری ندارد بجز این که اگر در ماه دوازدهم زکات را پرداخت مجزی خواهد بود آن هم مشروط به این که از عین مال ندهد به گونه ای که از نصاب کم شود. زیرا در این صورت بازهم نصاب تا آخر سال ادامه نیافته است. همچنین قول به فعلیت وجوب تعلق حق فقرا به مال بعد از دخول ماه دوازدهم اگر چه متزلزل باشد و بقاءاً در صورت فقدان برخی شرایط رفع شود موجب آن خواهد بود که تلف برخی از مال پس از آن به گونه ای که از نصاب بیافتد باز هم موجب توزیع مقدار تلف بالنسبه است هر چند اختیاری نباشد مگر این که قائل به تعلق زکات به گونه مراعی به شرط متأخر باشیم.

وجه دوم

مربوط به کسانی است که استدلال به روایت را قبول نداشته و سند یا دلالتش را ناتمام می دانند ولیکن از آنجا که موضوع کفایت دخول در ماه دوازدهم در وجوب زکات مورد فتوای همه فقهای قدما بوده است اجماع را قبول دارند که اگر اجماع را قبول کردیم از آنجا که اجماع دلیل لبی است و باید به قدر متیقن از اجماع و مقداری که قطعی است اکتفا نمود گفته می شود آنچه که قطعی است همین مقدار است که وجوبی با دخول ماه ۱۲ ثابت می شود اما این وجوب مستقر است یا مراعی به بقای شرایط یا برخی از آنها تا آخر ماه این دیگر متیقن نیست و مقتضای ادله شرطیت آن شرایط تا تمام حول نفی استقرار وجوب است ولازمه اش مراعی بودن و مشروط بودن وجوب است به دوام آن شرایط تا پایان ماه دوازدهم .

این وجه نیز ناتمام است زیرا اولاً:

صحیحه زراره هم از نظر سند وهم از نظر دلالت کامل است و ثانیاً:

اگر روایت را هم نداشتیم به اجماع نمی توان تمسک کرد چون اجماع تعبدی نیست زیرا که خود مجمعین به این روایت در کتابهایشان استناد کرده اند و مدرک آنها همین روایت بوده است علاوه بر این که ظاهر فتاوای مجمعین هم وجوب مستقر است و نه متزلزل .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۸ آبان ماه ۸۹/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

(مسأله ۹ : لو اختل بعض الشروط فی اثناء الحول قبل الدخول فی الثانی عشر بطل الحول کما لو نقصت عن النصاب او لم یتمکن من التصرف فیها)

ص: ۷۴

بحث در فعلیت وجوب زکات بود به این مناسبت مرحوم سید چند مسأله را مطرح می کند مسأله(نهم) این است که اگر در اثناء حول بعضی از شروط از بین برود مثلاً نصاب کم شود یا امکان تصرف بنا بر شرطیت امکان تصرف در تمام حول نسبت به مال از بین برود یا حیوان سائمه معلوفه شود از آنجایی که قبلاً گذشت که مرور حول بر آنها لازم است قهراً زکات منتفی خواهد بود چون که دلیل شرطیت مرور سال بر آنها اقتضای آن را دارد و این مطلب روشن است و اصل این مسأله محل بحث نیست و آنچه نیاز به بحث دارد دو مسأله است که در ذیل مرحوم سید متعرض آنها می شوند.

مسأله اولی (او عاوضها بغیرها و ان کان زکویا من جنسها فلو کان عنده نصاب من الغنم و مضی سته اشهر فعاوضها بمثلها و مضی علیها سته اشهر اخری لم تجب علیه الزکاه)

یعنی مال در اثناء حول معاوضه شود حال این مسأله دو فرض دارد:

یک فرض اینکه با مال دیگری که از جنس دیگری باشد حتی اگر آن جنس دیگر هم زکوی باشد معاوضه شود مثلاً با درهم و دینار در اثناء سال گوسفند می خرد یا بر عکس گوسفند دارد می دهد درهم و دینار را مالك می شود که باز این فرض محل بحث نیست که زکات ندارد به این جهت که بر آن جنس زکوی که متعلق زکات است سال نگذشته است و روایات شرطیت مرور حول صریح در این است که بر همان جنس زکوی باید یکسال بگذرد و در برخی روایات نیز تصریح شده است که می تواند با درهم و دینار در اثنای حول هر متاعی را بخرد و در آن صورت زکات منتفی خواهد بود مانند ذیل صحیحه زراره که گذشت .

ص: ۷۵

فرض دوم آنکه عین زکوی را با مثل خودش معاوضه کند مثلاًـ گوسفند را با گوسفند دیگری معاوضه کند یعنی چهل گوسفند دارد و آنها را قبل از فرا رسیدن سال با ۴۰ گوسفند دیگری مبادله کند و یا (۲۰۰) درهم را در اثناء حول با (۲۰۰) درهم دیگر معاوضه کند مخصوصاً اینکه سابقاً سکه های مختلفی ضرب می شده است مثلاً درهم بغلی بوده و درهم شامی و یا رومی بوده است و سال بر آن جنس یعنی گوسفند یا درهم یا دینار می گذرد و نه بر همان عین زکوی که اول مالک بوده است بلکه بر آن عین مثلاً شش ماه گذشته است و شش ماه دوم بر بدل آن که از همان جنس است و با همان شرایط است می گذرد که در این فرض بحث شده است که آیا زکات واجب می شود یا نه که می فرماید زکات بر او واجب نیست که در این مسأله کلیه فقهای ما ظاهراً موافق باشند جز آنچه در کلام شیخ طوسی در کتاب مبسوط آمده است و از متأخرین هم فخر المحققین با ایشان موافقت کرده است در مبسوط آمده است (اذا بادل جنساً بجنس مخالف مثل ابل ببقر او بقر بغنم أو غنم بذهب او ذهب بفضه أو فضه بذهب استانف الحول بالبدل و انقطع الحول الاول

) یعنی باید بر بدل یک سال دیگر بگذرد اگر چه از جنس زکوی دیگری هم باشد بعد می فرماید (وان بادل بجنسه لزمته الزکاه)

یعنی اگر جنس گوسفند را باگوسفند طلا را به طلا تبدیل کند زکات واجب می شود و در خلاف هم باز عبارت مشابهی را تکرار کرده است (من کان معه نصاب فبادل بغیره لایخلو ان یبادل بجنس مثله مثل ان بادل ابلاً بأبل او بقراً ببقر أو غنماً بغنم او ذهباً بذهب او فضه بفضه فانه لاینقطع الحول بل بینی و ان کان بغیره مثل ان بادل ذهبا بفضه انقطع حوله واستانف الحول فی البدل الثانی)

ص: ۷۶

مرحوم فخر المحققین نیز در شرح ارشاد می فرماید (اذا عاوض المال قبل القضاء الحول مستجمعاً للشرائط بغیر جنسه و هو زکوی ایضا کما لو عاوض اربعین شاه بثلاثین بقره مع وجود الشرائط فی الاثنین انقطع الحول و ان عاوضه بجنسه و قد انعقد علیه الحول ایضا مستجمعاً للشرائط لم ینقطع الحول بل نبی علی الحول الاول و هو قول الشیخ ابی جعفر الطوسی (قدس سره) للروایه)

و ایشان این تفصیل را قبول کرده و گفته است که اگر به همان جنس تبدیل شود زکات دارد و ظاهر عبارت ایشان شاید این باشد که آن بدل هم باید پیش صاحب اولش واجد صفات و شرایط تعلق زکات باشد چون می فرماید (و قد انعقد علیه الحول ایضا مستجمعاً للشرایط)

مگر اینکه مقصود انعقاد حول نزد دومی باشد و ایشان ادعای وجود روایت را کرده است که این ادعا قابل قبول نیست زیرا که روایتی در مسأله نیست شیخ هم ظاهر عبارتش این نیست که دعوی وجود روایت خاصی کرده باشد بلکه ایشان ظاهراً تمسک به اطلاق روایات زکات در اجناس زکوی کرده و گفته است (لکل اربعین شاه شاه)

مثلاً اعم است و شامل جنس و جامع هم می شود و روایاتی که می گوید (ان یحول علیه الحول)

مقصود از آن گذشت سال بر جنس زکوی است أعم از این که در یک عین باشد و یا مصادیق مبادله شده باشند و اگر روایت خاصی بود لااقل در کتب حدیث می آمد و در استدلالات فقها هم ذکر می شد بنابر این روایت خاصی در کار نیست.

اما اطلاقی که گفته شد آن هم تمام نیست. زیرا که اولاً:

معنای مرور یکسال بر ملک مالک عرفاً این است که مالکیت مالک به مدت یک سال باشد و با معاوضه و مبادله مال آن مالکیت از بین می رود و یک ملک جدید خواهد شد اگر چه مملوک از همان جنس باشد یعنی ملکیت حتی نسبت به جنس متعدد است مانند کسی که جنسی را به همان جنس بفروشد که گفته می شود ملکش مبادله شده است و ثانیاً:

ظاهر روایاتی که می گوید (حتی یحول الحول علی المال عند ربه)

آن است که شخص مال نزد صاحبش باقی بماند و همچنین تعابیر دیگری که در مجموع روایات مرور حول آمده است مثلاً در بعضی از روایات آمده است اگر چه سند آن خیلی درست نیست (حتی یعود الذهب بعینه او الفضه بعینها)

یا در مرسله صدوق است و در بعضی آمده است (کل مال لم تحرکه و حال علیه الحول)

یا (حتی یحول الحول و هو موضوع عند صاحبه لم یحرکه لم یقلبه)

که اینها خیلی روشن است در این که مقصود بقاء عین مال یکسال نزد صاحبش می باشد و این در مورد معاوضه آن عین در اثناء سال حتی با همان جنس صادق نمی باشد.

مسأله دوم می فرماید (بل الظاهر بطلان الحول بالمعاوضه وان کانت بقصد الفرار من الزکاه)

یعنی اگر در اثناء سال و نزدیک آخر سال مالک آن مال را با مبادله خارج کند و یا دینار و درهم را تبدیل به شمش طلا و نقره کند بقصد فرار از زکات دادن باز هم زکات تعلق نخواهد گرفت و حول منقطع می شود که در این مسأله اختلاف شدید است مشهور قدما بلکه ادعای اجماع هم از طرف سید مرتضی شده که زکات واجب است و حول منقطع نمی شود و در مقابل مشهور متأخرین گفتند در این مسأله نیز زکات واجب نیست. مرحوم سید مرتضی می فرماید (و مما انفردت به الامامیه القول بان من فرّ بدراهم او بدنانیر من الزکاه فسبکها او ابدل فی الحول جنسا بغیره هرباً من وجوب الزکاه فان الزکاه تجب علیه اذا کان قصده بما فعله الهرب منها و ان کان له غرض آخر سوی الفرار من الزکاه فلا زکاه علیه و باقی الفقهاء یخالفون فی ذلک ولایوجبون علی من ذکرناه الزکاه و ان کان قصده الهرب منها)

اشاره به فقهای اهل سنت است (و روی عن مالك و بعض التابعيين ان عليه الزكاه)

این مقدار را قبول می کند که در اهل سنت مالك و برخی از اتباع شافعی قائل به وجوب زکات شده اند (دليلنا على صحه ما ذهبنا اليه أجماع الطائفه فان قيل ان ابن الجنيد لايوجب الزكاه فى المقام قلنا الأجماع قد تقدم ابن جنيد و تاخر عنه و انما عول ابن جنيد على اخبار رويت عن ائمتنا و بازائها ما هو اظهر منها وأقوى واوضح طريقا فيمكن حمل تلك الاخبار على التقيه).

ایشان به دو دلیل تمسک کرده است یکی اجماع و دیگری تمسک به روایات وجوب زکات در مورد فرار که اوضح و اظهر است یعنی ارجح است چون مخالف با عامه است و روایات نفی وجوب موافق با عامه است لذا حمل بر تقیه خواهد شد و این تمسک به مرجح سندی وجهتی در مورد تعارض است .

قدمای اصحاب هم امثال صدوقین در مقنع و من لایحضره الفقیه و فقه الرضا به وجوب زکات فتوا داده اند شیخ هم در مبسوط و در خلاف و در بعضی موارد از تهذیب قائل به وجوب شده است همچنین در کتابهای قدما (غنی النزوع) (وسیله) (اشاره السبق) و کتابهای دیگر نیز همین گونه است شیخ مفید در مقنعه هم عبارتی دارد که قابل حمل بر وجوب زکات است ایشان پس از ذکر عدم زکات در دینار و درهمی که سبیکه شود می فرماید (وقد روى انه اذا فربها من الزكاه لزمتها زكاتها عقوبه ولاينفعه فراره بسبكها او بصيا غتها)

که در حقیقت استثناء از عدم زکات است البته از این که به عنوان (روی) گفته شده اشعار به تشکیک و تردد دارد شیخ طوسی در مبسوط به صورت جازم گفته است فیها زکات ولی در نهایه که مهمترین کتاب فتوائی ایشان است تصریح به استحباب کرده است و (فاذا کانا سبائک او حلیا فلایجب فیها الزکاه الا ان یقصد صاحبهما الفرار به من الزکاه فمتی فعل ذلک قبل حال وجوب الزکاه استحب ان یخرج عنهما الزکاه وان جعله کذلک بعد دخول الوقت لزمته الزکاه)

یعنی اگر قبل از حلول حول تبدیل به شمش شود مستحب است زکات آن را بدهد و اگر بعد از دخول حول باشد زکات لازم می شود و در استبصار نیز وقتی که روایات متعارض را ذکر می کند همین جمع را بیان می کند بنابراین یک اجماع روشنی در کار نیست که مرحوم سید مرتضی ادعا کرده است چون اگر چنین بود مثل مرحوم شیخ در نهایه که کتاب فتوای رسمی ایشان است تصریح به استحباب نمی کرد همچنین در استبصار. پس اجماعی در کار نیست ولی مشهور نزد قدما وجوب زکات است چنانچه مشهور متأخرین نیز عدم وجوب است علاوه بر اینکه چون در مسأله روایات متعددی است که دال بر وجوب زکات است لهذا احتمال مدرکی بودن اجماع ادعا شده خیلی قوی است و این طور نیست که بتوانیم بگوئیم اجماع تعبدی است بنابراین در بررسی این مسأله باید به روایات مراجعه شود .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۹ آبان ماه ۸۹/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در فرار از زکات قبل از گذشت سال بود که عرض شد مشهور قدما گفته اند در مورد فرار از زکات که زکات واجب است اما مشهور بین متاخرین عدم وجوب است و این بحث مخصوص به زکات انعام ثلاثه نیست بلکه در زکات نقدین نیز جاری است بلکه اکثر روایاتی که به آنها استدلال شده است در رابطه با زکات نقدین است و عرض شد که اجماع محصل در کار نیست و آنچه که مهم است بررسی روایات مسأله است که دو دسته از روایات وجود دارد یک دسته دال بر وجوب زکات است که مرحوم سید مرتضی فرمود آنها اظهر و اقوی است و دسته دیگر دال بر نفی وجوب زکات است .

ص: ۸۰

اما طائفه اولی

روایات عدیده ای است که البته به عنوان کلی فرار از زکات وارد نشده است بلکه هر کدام در نحوه خاصی از فرار از زکات وارد شده است که آنها را یکی یکی عرض می کنیم:

۱ -

روایت اسماعیل بن عبدالخالق که در بحث زکات دین آمده است (قال سألت ابا عبدالله

(علیه السلام)اعلی الدین زکاه قال لا إلا ان تفرّبه فامّا ان غاب عنک سنه او اقل او اکثر فلا تزکه الا فی السنه التی یخرج فیها)

(وسائل، ج۹، ص۹۹) این روایت در باب فرار از زکات در دین آمده است و در سند روایت (محمد بن خالد الطیالسی) است که مرحوم حمیری در قرب الاسناد از ایشان نقل می کند و ایشان توثیق نشده است.

۲ -

صحیحه مفصّل زراره است که در بحث کفایت دخول ماه دوازدهم در حلول سال گذشت و در ضمن آن آمده است (قلت انه فرّ بها من الزکاه قال ما ادخل علی نفسه اعظم مما منع من زکاتها فقلت له انه یقدر علیها؟ قال فقال و ما علمه انه یقدر علیها و قد خرجت من ملکه قلت فانه دفعها الیه علی شرط فقال انه اذا سماها هبه جازت الهبه وسقط الشرط و ضمن الزکاه قلت له و کیف یسقط الشرط و تمضی الهبه و تجب الزکاه فقال

(علیه السلام)هذا شرط فاسد والهبه المضمونه ماضیه و الزکاه له لازمه عقوبه له ثم قال انما ذلک له اذا اشتری بها داراً او ارضاً او متاعاً)

(وسائل، ج۹، ص۱۶۳) دلالت این روایت نیز روشن است بخش اول این روایت دلالت دارد بر اینکه اگر کسی هبه کند مال زکوی را قبل از سال به قصد فرار از زکات و شرط کند استرجاع آن را که مشخص است مالك قصد ندارد مال را از ملك خودش بیرون کند بلکه می خواهد آن را بر گرداند و تنها قصد وی از هبه کردن فرار از زکات است که امام(علیه السلام)می فرماید زکاتش واجب است (والزکاه له لازمه عقوبه له)

ولیکن در ذیل روایت می فرماید (انما ذلک له اذا اشتری بها داراً او ارضاً او متاعاً)

یعنی اگر این طور باشد که با این مال قبل از حلول سال ملك یا زمینی یا متاعی را بخرد به این نحو فرار از زکات اشکالی ندارد پس این روایت دو بخش دارد بخش اولش دلالت بر ثبوت زکات در فرار به نحو هبه مشروطه مضمونه دارد که شاید بتوان این را سرایت داد به مثل دین و بخش دوم ذیل روایت است که می توان از آن استفاده کرد که اگر فرار به نحو خرید جنس دیگری باشد زکات ندارد.

۳ -

روایت دیگر در باب فرار از زکات از راه تبدیل دنانیر به دراهم یا برعکس آمده است بقصد فرار از زکات مثلاً کسی دویست درهم دارد که بر آن زکات واجب می شود و قبل از حلول حول صدتا از دراهم را به ده دینار تبدیل می کند که سر سال دویست درهم نداشته باشد بلکه صد درهم و ده دینار دارد که هیچ یک به حد نصاب نیست و بدین ترتیب از تعلق زکات فرار می کند و با این حیله خودش را از وجوب زکات خلاص می کند و آن روایت موثقه اسحاق ابن عمار است (قال سألت ابا ابراهیم

(علیه السلام) عن رجل له مائه درهم و عشره دنانیراً علیه زکاه قال

(علیه السلام) ان فرّبها من الزکاه فعلیه الزکاه قلت لم یفرّبها ورث مائه درهم و عشره دنانیر قال لیس علیه زکاه قلت فلا تکسر الدراهم علی الدنانیر و لا الدنانیر علی الدراهم قال لا)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۱)یعنی دینار به درهم حساب نمی شود و بالعکس تا حد نصاب باشد و برای هریک نصاب خودش لازم است مگر این که مالک بخواهد آنها را به جهت فرار از زکات تبدیل کند که در این صورت زکات واجب می شود.

۴ -

مورد دیگر از فرار روایاتی است که در مورد فرار از زکات از طریق تبدیل درهم و یا دینار به شمش طلا-و نقره یا به زیور آلات است که روایات متعددی در این باب وارد شده است برخی در نفی وجوب و برخی دال بر وجوب از قبیل صحیحه محمد بن مسلم (قال سألت ابا عبدالله

(علیه السلام) عن الحلی فیه زکاه قال لا الا ما فرّبه من الزکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۶۲) .

۵ -

روایت دیگر که در مورد فرار از طریق تبدیل درهم و دینار به شمش طلا و نقره است معتبره معاویه بن عمار است (قال قلت له الرجل یجعل لاهله الحلی من مائه دینار والمائتی دینار و أرانی قد قلت ثلاثمائه دینار فعلیه الزکاه قال لیس فیه زکاه قلت له فانه فربه من الزکاه فقال ان کان فرّبه من الزکاه فعلیه الزکاه و ان کان انما فعله لیتجمّل به فلیس علیه زکاه)

ص: ۸۳

(وسائل، ج۹، ص۱۵۷ و ۱۶۲) دلالت این روایت هم خیلی واضح و روشن است در اینکه اگر تبدیل و ذوب کردن نقدین به شمش یا به زیور آلات به قصد فرار باشد زکات دارد و اگربه قصد فرار نباشد و نیاز دارد به زیور آلات زکات ندارد، این روایت از نظر سند هم معتبر است زیرا که حسن بن فضال که شیخ روایت را از او نقل می کند از محمد بن عبدالله نقل کرده است که (محمد بن عبدالله) مردد بین عناوین متعددی است که در این طبقه واقع شده اند و بعضی از آنها موثق هستند و بعضی نه لیکن اطمینان داریم که مقصود محمد بن عبدالله بن زراره است همان طور که مرحوم آقای خوئی گفته اند زیرا که حسن ابن فضال همیشه از ایشان نقل کرده است و ما ندیدیم روایتی را از محمد بن عبدالله دیگری نقل کند و محمد بن عبدالله بن زراره از مشایخ روائی وی بوده است که شاید بیش از سی مورد از ایشان نقل کرده است و محمد بن عبدالله بن زراره موثق است نجاشی به نقل از ابن ریان توثیقش کرده است و شهادت می دهد که ایشان فاضل و متدین است و گفته است که ابن ریّان شهادت می دهد و همچنین شیخ طوسی روایتی با سند معتبر از حسن بن فضال نقل می کند که ترکه اش را وصیت کرده است از برای امام ابوالحسن(علیه السلام)و امام(علیه السلام)نیز بر او ترحم کرده است و معلوم می شود از بزرگان و از خواص امام(علیه السلام) بوده است پس سند معتبر است حتی اگر معتبر هم نباشد روایت اول کافی است.

طائفه دوم

روایاتی است دال بر نفی وجوب زکات حتی اگر که بقصد فرار باشد و این طایفه را نیز می شود تقسیم کرد به سه دسته :

دسته اول

مطلقاتی است که دال بر نفی زکات در موارد تبدیل قبل از حلول حول است که از اطلاق آنها می توان استفاده کرد که اگر به قصد فرار هم باشد زکات ندارد که کلیه روایات شرطیت مرور حول بر نصاب بالمفهوم دال بر این مطلب است و در لابه لای آن روایات بهتری است که اطلاقش روشن تر است که اگر کسی در اطلاق روایات شرطیت حول نسبت به مورد قصد فرار تشکیک کند اطلاق این روایات خیلی روشن است مانند صحیحه عبدالله بن سنان (قال سألت ابا عبدالله

(علیه السلام)عن رجل کان له مال موضوع حتی اذا کان قریبا من رأس الحول انفقه قبل أن یحول الحول علیه اعلیه صدقه؟ قال لا)

(وسائل، ج۹، ص۱۶۹)یعنی شخصی مالی داشته است زکوی و قبل از رسیدن سر سال آن انفاق می کند آیا باید زکات را بدهد که امام(علیه السلام)می فرماید واجب نیست زکات بدهد. و می توان از این روایت فهمید که اساساً روایت ناظر به موضوع فرار است ولیکن چون عنوان (أنفقه) در روایت آمده است صریح در معاوضه نیست و شامل موارد خرج کردن مال هم می شود لیکن اطلاق آن شامل موارد تبدیل هر چند به قصد فرار از زکات هم می شود و همچنین است صحیحه علی بن یقطین عن ابی ابراهیم(علیه السلام) (قال قلت له انه یجتمع عندی مال کثیر فیبقی نحوا من سنه أنزکیه؟ قال لا کلما لم یحل علیه الحول فلیس علیک فیه زکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۴) و صحیحه دیگر وی از اباالحسن(علیه السلام)که همان امام کاظم(علیه السلام) است (عن المال الذی لایعمل به ولایقلب قال تلزمه الزکاه فی کل سنه الا ان یسبک)

یعنی اگر یک سال بماند زکات دارد مگر این که آن را تبدیل به شمش کند که این استثنا الا ان یسبک مطلق است. بنابر این اطلاق در این نوع روایات قابل تشکیک نیست ولی دلالت این دسته از روایات با اطلاق است لهذا اگر ما باشیم و این دسته روایاتی که گذشت چون صریح در وجوب زکات در مورد فرار از زکات بالخصوص بود آنها می شود اخص از این روایات و اینها را قید می زند به موارد عدم قصد فرار .

دسته دوم

روایاتی است که در خصوص معاوضه و تبدیل مال زکوی بقصد فرار از زکات آمده است مانند صحیحه زراره که گذشت (انما ذلک له اذا اشتری بها دارا او ارضاً او متاعاً)

و این اشاره به همان فرض زراره است که فرض فرار از زکات بوده است پس مفادش این می شود که برای فرار از زکات مالک می تواند بقصد فرار از زکات این طور عمل کند که با مال زکوی قبل از حلول حول منزل یا زمین یا متاعی را بخرد بنابر این خریدن جنس دیگر هر چند بقصد فرار قبل از حلول سر سال جائز است و مانع از وجوب زکات می شود همچنین صدر صحیحه عمر بن یزید (قال قلت لابی عبد الله

(علیه السلام)رجل فرّ بماله من الزکاه فاشتری به ارضا او دارا أعلیه فیه شیء قال لا)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۹) این روایت هم در مورد فرار از طریق خریدن جنس دیگر است که امام(علیه السلام)فرموده است زکات ندارد.

دسته سوم

روایاتی است که نفی کرده وجوب زکات را در تبدیل درهم و دینار به شمش به قصد فرار از زکات که روایات متعددی است همچون ذیل صحیحه عمربن یزید که در صدر آن سؤال از خریدن متاعی به عنوان فرار از زکات بود لیکن امام(علیه السلام) در جواب تبرع کرده و اضافه کرده است (ولو جعله حلیا او نقراً فلا شیء علیه و ما منع نفسه من فضله اکثر مما منع من حق الله الذی یکون فیه)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۹) یعنی امام (علیه السلام) اضافه کرده که اگر این کار را هم بکند به قصد فرار باز هم زکات ندارد پس ذیل خیلی صریح و روشن است در نفی وجوب زکات در این نحو از فرار یعنی تبدیل و ذوب کردن درهم و دینار به شمش و یا زیور آلات.

همچنین صحیحه علی بن یقطین است (عن ابی الحسن موسی قال

(علیه السلام)لاتجب الزکاه فیما سبک قلنا: فان کان سبکه فراراً من الزکاه؟ قال: الاتری ان المنفعه قد ذهبت منه فلذلک لاتجب علیه الزکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۶۰) این روایت هم مثل صحیحه عمر در خصوص تبدیل به شمش آمده است بقصد فرار از زکات و می فرماید زکات ندارد و امتیازی که دارد تعلیلی است که در ذیل آن وجود دارد که قابل استفاده است زیرا امام(علیه السلام) می فرماید (الاتری ان المنفعه قد ذهبت فلذلک لاتجب الزکاه)

می بینی که با کاری که کرد یعنی نقدین را تبدیل کرد به شمش منفعتی را از دست داد و مقصود منفعت معنوی نیست بلکه مقصود منفعت مالیست چون درهم ودینار که از جنس طلا و نقره بوده است قیمتش بیش از قیمت خالص طلا ونقره موجود در آن است زیرا که سکه زدن و پول بودن قیمت آن را بیشتر می کرده است با ذوب کردن آن این ارزش افزوده از دستش می رود و امام(علیه السلام)به این نکته اشاره کرده است که چون مقداری از منفعت مادی از بین می رود از این جهت زکات نخواهد داشت شاید کسی بگوید مفهومش آن است که اگر منفعت و مالیت آن از بین نرود مثلاً آن را تبدیل به همجنس و یا درهم را به دینار یا بالعکس کند زکات دارد و نوعی حکمت است.

و از این دسته نیز روایت هارون بن خارجه است که آن هم معتبر است (قال قلت لابی عبدالله

(علیه السلام) ان اخی یوسف ولی لهولاء القوم اعمالا أصاب فیها اموالا کثیره و انّه جعل ذلک المال حلیا اراد ان یفرّ به من الزکاه اعلیه الزکاه قال لیس علی الحلی زکاه و ما ادخل علی نفسه من النقصان و منعه نفسه فضله اکثر مما یخاف من الزکاه

)(وسائل، ج۹، ص۱۶۰) که این نیز همانند معتبره سابق است و این مجموع دو طایفه از روایات مثبت و نافی زکات در موارد فرار است که با هم در تعارض می باشند و نیاز به علاج دارد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۰ آبان ماه ۸۹/۰۸/۱۰

ص: ۸۸

.Your browser does not support the audio tag

روایات متعارض را در رابطه با فرار از زکات قبل از حلول حول خواندیم که با هم تعارض داشتند و در رابطه با علاج و یا حل این تعارض فقها وجوهی را ذکر کرده اند که مجموعاً چهار وجه می باشد و ذیلاً به آن می پردازیم.

وجه اول

وجه مرحوم سید مرتضی در انتصار است که دسته دوم یعنی روایاتی که دال بر نفی وجوب زکات در موارد فرار بود را حمل بر تقیه کرده است.

این وجه مورد اشکال قرار گرفته است هم از ناحیه صغری و هم کبری زیرا که اولاً: حمل بر تقیه درجایی است که عامه قائل به احد القولین باشند در حالی که عامه در این مسأله نیز منقسم به دو دسته اند مذهب حنبلی و مالکی وجوب زکات است و مذهب حنفی و شافعی عدم وجوب است و برخی از شافعیها نیز قائل به وجوب بوده اند همانگونه که سید در انتصار گفته است بنابر این حمل بر تقیه اینجا موضوع ندارد; ثانیا:

حمل بر تقیه در جایی است که جمع عرفی در کار نباشد در حالی که در اینجا جمع عرفی موجود است چنانچه خواهد آمد .

وجه دوم

که وجه متأخرین است و مرحوم شیخ این وجه را در کتاب نهایه قبول کرده است و آن حمل روایات مثبت زکات بر استحباب بقرینه روایات نافی وجوب زکات است.

این جمع هم مورد اشکال قرار گرفته است زیرا که حمل بر استحباب در امر و ترخیص است در حالی که در اینجا اثبات زکات و نفی زکات است و این تناقض وتعارض است که البته این اشکال را ما قبلاً- گفتیم که صحیح نیست و حمل بر استحباب در این قبیل مواردهم عرفیت دارد ولیکن این اشکال به تقریب دیگری وارد است و آن این است که برخی از روایات مثبت زکات قابل حمل بر استحباب نیست زیرا که صریح در وجوب است مثل صحیحه زراره که لسان شدیدی داشت و می فرمود(الشرط فاسد و الهبه ماضیه و لزمته الزکاه عقوبه له)

ص: ۸۹

و واضح است که این لسان قابل حمل بر استحباب نیست ولی در این خصوص فرار مذکور در این صحیحه است و در همه موارد فرار نیست چنانچه توضیح خواهیم داد.

وجه سوم

را خیلی از متأخرین اختیار کرده اند و در کلمات شیخ نیز به آن اشاره شده است که روایات مثبته را حمل می کنیم بر موردی

که معاوضه یا تبدیل بعد از حلول حول واقع شده باشد و روایات نافیه را بر مورد تبدیل قبل از حلول حول و ذیل صحیحه زراره را نیز شاهد بر آن گرفتند، که راوی سؤال می کند (قال قلت لابی عبدالله

(علیه السلام) ان اباک قال من فربها من الزکاه فعلیه ان یودیها فقال الامام الصادق

(علیه السلام)صدق ابی ان علیه ان یودی ما وجب علیه و مالم یجب علیه فلاشیء علیه)

این مقطع را چنین تفسیر کرده اند که زکات در جایی است که فرار بعد از حلول حول باشد اما اگر تعویض یا فروش قبل از حلول حول باشد هنوز وجوب فعلی نشده است و زکات ندارد بنابر این هر کجا در روایات دیگر آمده باشد که (اذا فرّ به من الزکاه وجبت علیه الزکاه)

مقصود تبدیل و فرار بعد از حلول حول است و این روایت را شاهد قرار دادند به این ترتیب بین این دو دسته از روایات مثبته و نافیه جمع می شود.

این وجه نیز قابل قبول و عرفی نیست چرا که بعد از تعلق و حلول حول دیگر کلمه فرار صادق نیست چرا که معنی فرار این است که مالک کاری کند که زکات تعلق نگیرد نه اینکه بعد از حلول حول و تعلق زکات ندهد و مال را تبدیل کند زیرا که این ندادن زکات و تصرف در مال فقراست نه فرار از زکات مخصوصاً این که در برخی روایات مثبته مانند صحیحه زراره آمده است (قبل الحلول بشهر او یوم)

و مشخص است که این قابل حمل بر بعد از حلول حول نیست و این جمع عرفی نیست و ذیل صحیحه زراره هم شاهد بر این نوع جمع نیست زیرا منظور از ذیل صحیحه مطلب دیگری است زیرا که زراره وقتی به امام صادق(علیه السلام) می گوید چطور شما میان فرار به نحو هبه مشروط به برگشت دادن و میان فرار از طریق خرید جنس دیگری تفصیل دادید در حالی که پدرتان فرمود فرار از زکات موجب زکات است امام(علیه السلام)فرمود این حرف درست است که در هر جایی که وجوب زکات فعلیت پیدا می کند و فرار دافع آن نیست باید بدهد و در جایی که رافع وجوب شد آنجا دیگر لازم نیست زکات پرداخت کند و لاأقل از اینکه احتمال و اجمال از این ناحیه دارد پس این وجه هم تمام نیست.

وجه چهارم:

وجهی است که برخی از بزرگان آن را مطرح کرده اند که دو دسته از روایات اگر با هم تعارض کنند و قابل جمع عرفی نباشند بعد از تعارض و تساقط آن دسته از روایات نافی که گفته شد به اطلاق دلالت بر نفی وجوب می کند مرجع می شود یعنی مطلقاتی که گفته بود هر مالی تا حول بر آن نگذرد با شرائط زکات ندارد و یا آن روایاتی که در باب سبیکه بود که اگر نقدین را سبیکه کرد زکات ندارد اگر چه با قصد دیگری باشد زیرا که آن اطلاقات در حقیقت می شوند عام فوقانی که اگر ما بودیم بدون روایات خاصه نافی وجوب و تنها روایات مثبت وجوب وجود داشت آنها این مطلقات را تخصیص می زدند ولیکن پس از ورود روایات خاصه نافی وجوب زکات و تعارض و تساقط دو دسته از روایاتی که در خصوص مورد فرار از زکات وارد شده است مرجع همان مطلقات نفی زکات قبل ازمرور حول خواهد بود به عنوان عام و یا مطلق فوقانی که مقید و مخصص آن با تعارض ساقط شده است .

ممکن است گفته شود که روایـات مثبت زکات موافق با کتاب است که مرجـح است. اما پاسـخ آن است که روایات شـرطیت حول نیز قطعی الصـدور است و مقصود از ترجیـح به موافقت کتـاب ترجیـح با دلیل قطعی است هر چنـد سـنت باشـد علاوه بر اینکه برخی در اصل اطلاق آیه زکات و در مقام بیان بودن نسـبت به تفاصیل وجوب زکات تشکیک کرده اند بنابراین پس از تعـارض مرجع مطلقات نفی زکات است و چنانچه این اطلاقات هم نبود باز مرجع اصل برائت یا اصول ترخیصـیه است زیرا که شک در وجوب زکات خواهیم داشت که نسبت به تکلیف اصل برائت و استصـحاب عـدم وجوب جاری می شود و نسـبت به تعلق حق زکـات هم استصـحاب عـدم تعلق و بقای تمام مال در ملک مالکش جاری است پس مقتضای اصول عملیه هم عـدم وجوب و عدم تعلق زکات است.

در اینجـا یـک نکته مهمی است که مـورد توجه قرار نگرفته است و آن اینکه همه این وجوه مبتنی بر فریضه ای شـده است که آن فریضه خلاف واقع امر است زیرا مثـل اینکه فقهـا فرض کرده انـد که روایات دال بر وجوب زکات و روایات نافی وجوب زکـات به عنوان کلی آمـده و یکی گفته است در فرار از زکـات وجوب ثـابت است و دیگری گفته در فرار از زکـات. زکات واجب نیست مثلاً یک روایت بگوید (الفرار من الزکاه فیه زکاه)

و روایت دیگر بگوید (الفرار من الزکاه لیس فیه زکاه)

که اگر روایات به این شـکل بود این وجوه قابل قبول بود در صورتی که روایات متعـددی که آمده است این گونه نیست بلکه در مـوارد مختلـف و متنوعی از کیفیت فرار از زکـات آمـده است که هر مورد بـا دیگری فرق دارد و نمی توان از خصوصـیت برخی از آن موارد و کیفیت فرار از زکـات الغـاء خصوصـیت کرد و کبرای کلی از آن اسـتفاده کرد و ما ذیلاً این موارد را در پنج نوع از کیفیات فرار از زکات تقسـیم بندی می کنیم بر حسب روایات خاصی که در آنها وارد شده تا ببینیم نسبت به کدام نـوع و کیفیت روایـات معارضـی وارد شـده است تـا اینکه بتـوان به یکی از وجـوه ذکر شـده رجـوع کنیم که اگر در آن مورد روایـات نـافی نیامـده باشـد و از روایـات نـافی دیگر هم نتوانیم الغاء خصوصـیت کرده و نفی وجوب را در آن مورد بکنیم در نتیجه بایستی به روایت مثبت در آن مورد عمل کرده و مطلقات نفی زکات را تخصیص بزنیم .

ص: ۹۲

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۱۱ آبان ماه ۸۹/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در روایـات فرار از زکات بود و گفتیم کانه فرض شـده است این دو دسـته از روایات در یک موضوع وارد شـده انـد در حالی که این طور نیست یعنی نوع و کیفیت فرار از زکات متعدد است که با هم فرق دارند و تعارض روایات مذکور در برخی از آنهـاست ولهـذا بایـد هر موردی را بطور کاملاًـ جـدا ملاـحظه نمود تـا ببینیم مقتضای صـناعت و قاعـده در هر مورد از آنها چیست زیرا که در این صورت نتیجه فرق خواهد کرد و شاید تفصـیل میان آنها ثابت شود نه این که مانند مشهور قدما در همه موارد فرار قائل به وجوب شویم و یاماننـد متأخرین در همه آنها قائل به عدم وجوب شویم و بر این اساس انواع و کیفیت های فرار از زکات را به پنج نوع تقسیم می کنیم :

۱ -

نوع اول از فرار این است که مالك با مال زکوی جنس دیگری یا متاع یا زمینی را بخرد بقصد فرار از زکات قبل از رسیدن سر سال و در این نوع از فرار هیچ روایتی که دلالت کند بر وجوب زکات نداریم بلکه بر عکس آنچه داریم علاوه بر مطلقاتی که نفی زکات را قبل از حلول حول می کنـد دو روایت خاص نافی هم داریم یکی صـحیحه زراره است که در آن آمده بود (انما ذلک له اذا اشتری دارا او ارضاً او متاعاً)

و چـون سؤال زراره در صـدر روایت از فرار از زکـات بود و امـام(علیه السـلام) در جواب فرموده بود که در فرض هبه کردن زکات واجب می شود اما در مقام استثناء و بیان راه صحیح فرار از زکات برآمده و فرموده (انما له ذلک...)

ص: ۹۳

یعنی اگر بقصد فرار هم متاعی و جنسـی دیگر بخرد زکات تعلق نمی گیرد. روایت دیگر صحیحه عمر بن یزید است (قال قلت لابی عبدالله

(علیه السلام)رجل فر بماله من الزکاه فاشتری به ارضا او متاعاً أعلیه فیه شیء قال لا)

که دلالت این روایت بر نفی صـریح است بنابراین در این نوع از فرار شبهه ای در عدم وجوب نباید باشد زیرا معارضی در کار نیست تا حمل بر تقیه و یا غیره شود و فتوای قدما در اینجا اگر اطلاق داشته باشد وجهی ندارد.

ممکن است کسـی بخواهـد از برخی روایات مثبته زکات در موارد دیگر وجوب را در این مورد هم اسـتفاده کند مثلاً روایاتی که در مورد تبـدیل درهم و دینـار به شـمس طلاـ و نقره آمـده و اثبـات زکات را در آنجا کرده است و کسـی ادعا کنـد که ما الغای خصوصیت کرده و از آنها مطلق تبدیل به جنس دیگر را بقصد فرار از زکات استفاده می کنیم که قهراً معارض با این دو روایت خواهد شد و زمینه حمل بر تقیه – قول قدما – در اینجا هم شکل می گیرد مخصوصاً روایت مثبتی مانند صحیحه محمد بن مسلم که می گوید (قال سألت ابا عبدالله

(علیه السلام)عن الحلی فیه زکاه؟ قال لا الاما فر به من الزکاه)

که در اینجـا نگفته است که درهم و دینـار را ذوب کرده و تبـدیل به حلی کرده است بلکه اعم از ذوب کردن یا خریـدن زر و زیور است پس این روایت می شود معارض با آن دو صحیحه که گفته بود اگر جنس و متاعی را بخرد زکات ندارد.

ص: ۹۴

پاسخ این مطلب آن است که این الغای خصوصیت صحیح نیست زیرا که این مورد روایت و حدیث جنس زکوی است زیرا که حلی نیز همان طلا ـ و نقره است و مورد دو روایت نافی خرید زمین و متاع است که ظاهر در کالا و جنس غیر از درهم و دینار و طلا و نقره است و احتمال فرق است میان تبدیل درهم و دینار به همان جنس از طلا و نقره ولیکن به صورت شمش و یا حلی و تبدیل به متاع و جنس دیگر هم عرفاً و هم متشرعاً وجود دارد زیرا در اولی طلا ـ و نقره محفوظ است پس ممکن است زکات کنز ذهب و فضه در آن واجب باشد بخلاف جنس و متاع دیگر مانند خانه و پارچه و غیره و حتی خرید انعام ثلاثه بنابراین الغای خصوصیت تمام نیست در مورد اول و این نحو از فرار قطعاً مشمول هیچ یک از روایات خاصه مثبته وجوب زکات نیست .

۲ -

نوع دوم از کیفیات فرار از زکات تبدیل درهم و دینار به شمس و یا حلی است که کسی بخواهد درهم و دینارش را قبل از حلول حول مبدل کند به زیور یا شمش طلا یا از طریق ذوب کردن آن یا خریدن حلی شمش بقصد فرار از زکات که در این نوع روایات خاصه مثبته و نافیه هر دو آمده است که همه آنها را خواندیم مثل روایت علی بن یقطین که نافی بوده و آمده بود (لاتجب الزکاه فی ما سبک فراراً من الزکاه الاتری ان المنفعه قد ذهبت ولذلک لاتجب الزکاه

) و روایت محمد بن مسلم ذکر شد که مثبت وجوب زکات است و در نتیجه تعارض میان آنها شکل می گیرد و نیاز به یکی از وجوه جمع خواهیم داشت که در اینجا فتوای مشهور متأخرین است زیرا که می توان روایات مثبته را حمل بر استحباب نمود – وجه دوم – و چنانچه کسی این حمل را قبول نداشته باشد پس از تعارض و تساقط مرجع مطلقات شرطیت حول و نفی زکات قبل از حول است حتی اگر به جهت فرار از زکات باشد یعنی وجه چهارم .

۳ –

نوع سوم فرار از زکات همان مورد وارد شده در صدر صحیحه زراره است که فرار از زکات با انجام هبه مشروط به ضمان و استرجاع انجام می گرفت که نوعی استفاده از قراردادهای شکلی با تضمین اصل مال زکوی می باشد و امام(علیه السلام)صریحاً فرموده بود (لزمته الزکاه عقوبه له)

که لسان روایت خیلی شدید و صریح در وجوب زکات است و گفتیم که قابل حمل بر استحباب نیست. لیکن در مقابل این نوع فرار اصلاً روایت نافی وجود ندارد تا نیاز به حمل بر استحباب و یاغیره داشته باشیم و یا قائل به تعارض و تساقط شویم بلکه تنها مطلقات مرور حول را داریم که این روایت مقید و یا مخصص آن مطلقات است و تعارض میانشان نیست یعنی در اینجا بر عکس مورد اول از فرار فتوای مشهور متأخرین بی وجه است و موضوع ندارد زیرا که معارض خاصی در مقابل دلیل مثبت زکات نیست مگر این که کسی بخواهد از روایات نافی زکات در نوع اول و یا نوع دوم الغای خصوصیت کند و آنها را شامل این نوع فرار از زکات نیز بداند که این مطلب قطعاً ناصحیح است زیرا در اینجا تبدیل جنس زکوی و معاوضه ای نشده است بلکه همان جنس زکوی بلکه عین آن با معامله و هبه ای مشروط برای مالک تضمین شده است و احتمال فرق که زکات در اینجا باشد حتی اگر در آنجا نباشد عرفی و شرعی است. علاوه بر این که در خود صحیحه زراره هر دو مقطع و دو نوع فرار آمده است و یکی را ابتدا امام(علیه السلام) مثبت زکات دانسته و دیگری را در ذیل یعنی خرید متاع با قصد فرار جایز و نافی وجوب زکات دانسته است که این خود صریح در تفصیل و فرق میان این دو نوع فرار است. بنابراین در این نوع فرار از زکات باید مطلقات حول را تقیید زد و قائل به وجوب زکات شد بلکه از این صحیحه می توان استفاده کرد که نه تنها هبه مضمونه مشروطه بلکه دین و امثال آن هم از معاملات شکلی که استرداد عین و یا جنس آن مال زکوی در آنها برای مالک تضمین شود رفع وجوب نمی کند و در این نوع فرق نمی کند درهم و دینار را هبه مشروط به ارجاع کند و یا انعام ثلاثه زکوی را چرا که ظاهر سؤال زراره در صدر عرفاً از مطلق این نوع فرار از زکات است هر چند مورد سؤالش درهم است ولهذا در هبه دینارهم همین گونه است.

نوع چهارم از فرار تبـدیل احـد النقدین به دیگری است یعنی درهم به دینار و یا دینار به درهم مثلاً دویست درهم دارد و برای فرار از زکـات ده درهم را به دینـار تبـدیل می کنـد که سر سال نه درهم نصاب داشته باشـد و نه دینار که در این نوع هم باز روایت مثبت زکات آمده بود یعنی موثقه عمار دال بر وجوب زکات بود (قال سألت ابا ابراهیم

(علیه السلام)عن رجل له ماه درهم و عشره دنانیر اعلیه زکاه قال ان فربها من الزکاه فعلیه الزکاه)

و در مقابل آن روایت خاص نافی نداریم و تنها مطلقات شرطیت حول و یا روایات نافی زکات در باب تبدیل درهم و دینار به سبیکه و حلی آمـده است که مطلقات معارض نیستند بلکه با این موثقه تخصیص و تقیید می خورند و روایات نفی زکات در (من اشتری متاعا)

و یا تبـدیل درهم و دینار به حلی و شـمش لفظا شامل این نوع نیست و الغای خصوصـیت هم نمی شود زیرا که در آنجا جنس زکوی تغییر پیـدا می کنـد و دیگر نقدین باقی نمی باشد بر خلاف اینجا الغای خصوصیت ها مناسبت واقعی می خواهد و این طور نیست که به طور دلبخواه الغای خصوصیت کنیم زیرا متاع به معنای کالا است و شامل تبـدیل درهم و دینار و نقـد به نقد نمی شود و احتمـال فرق در نفی زکـات میـان تبـدیل درهم و دینـار به متـاع و تبـدیل آنهـا به یکـدیگر هم عرفاً و هم متشرعیاً موجود است بنـابراین در این نوع فرار هم فقـط روایت مثبت وجوب داریم و روایت نـافی نـداریم پس اینجا هم بایـد به روایت مثبت موثقه اسحاق عمل شود و مطلقات مرور حول تخصیص بخورد .

ص: ۹۷

۵ -

نوع پنجم تبدیل جنس زکوی به جنس خودش است بقصد فرار از زکات مثلاً گوسفندش را قبل از رسیدن سر سال به همان عدد به دوستی بدهد که او هم گوسفند دارد و معاوضه کند و به این شکل از زکات فرار می کند در این نوع از فرار نه روایت نافی نداریم و نه روایت مثبت صریح ولیکن از بعضی از روایات مثبته ما می توانیم این مورد را هم بگوییم زکات دارد وآن صحیحه پر برکت زراره است که امام (علیه السلام)فرموده است (لزمته الزکاه عقوبه له انما ذلک له اذا اشتری بها داراً او ارضاً او متاعاً)

و ما عرض کردیم عرفاً از این صحیحه استفاده می شود که اگر نوع فرار به این نحو باشد که برگشت همان جنس زکوی را برای خود تضمین کند زکات دارد و اما اگر متاعی بخرد زکات ندارد و عرفاً فرق نمی کند که تضمین از طریق ارجاع شخص آن عین باشد مانند هبه و یامثل آن مانند دین و یا مبادله به همان جنس تنها بقصد فرار بلکه فرض این چنین مبادله ای اولی است عرفاً مثل هبه مشروط به ارجاع و اساساً اگر اینگونه فرار نافی تعلق زکات باشد همیشه به راحتی می توان از زکات اموالی که حول در آنها لازم است فرار نمود و قبل از رسیدن ماه دوازدهم در یک یا دو روز درهم را به درهم و گوسفند را به گوسفند و دیگر اجناس زکوی را با دیگری معاوضه کرد و این مستلزم لغوشدن تشریع زکات در این اموال است بنابراین در این نوع از فرار هم وجوب زکات ثابت است و لا اقل از احتیاط پس نتیجه تفصیل است یعنی در سه مورد آخر از پنج نوع فرار حق با متقدمین است و در دو مورد اول حق با متأخرین است و مقتضای صناعت این است .

ص: ۹۸

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۱۵ آبان ماه ۸۹/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسأله نهم بود و به این نتیجه رسیدیم که در موارد فرار از زکات باید قائل به تفصیل شویم بین انحاء گوناگون از فرار که پنج نوع بود که در سه نوع أخیر از انواع فرار گفتیم هیچ یک از وجوه جمعهای ذکر شده از برای قول مشهور نزد قدما و متأخرین موردی ندارد و در این موارد باید قائل به ثبوت زکات شویم زیرا که روایات وارده در این سه نوع از فرار معارض نافی ندارد بجز مطلقات که قابل تقیید بود لیکن یک بحث باقی ماند و آن این که روایات مثبته در این موارد کلاً در باب درهم و دینار آمده است یعنی صحیحه زراره که مستند دو مورد از سه مورد تفصیل بود و موثقه اسحاق بن عمار که در مورد دوم از سه مورد و در تبدیل درهم به دینار به قصد فرار از زکات آمده بود و نتیجه اینکه این سه مورد روایاتش همه در باره زکات نقدین است و هیچ از روایات درباره انعام نیامده است لهذا در انعام هستیم و مطلقات شرطیت حول بشرائطه که دلالت بر نفی زکات دارد حتی اگر مالک به نحو یکی از سه مورد قصد فرار از زکات را داشته باشد که البته این مطلب در مورد نوع دوم از سه مورد صحیح و تمام است یعنی اگر مالک یکی از نقدین رابه دیگری تبدیل کند به قصد فرار از زکات ما نمی توانیم از آن تعدی کنیم به انعام ثلاثه زیرا که خصوصیت نقدین رانمی توانیم الغاء کنیم و بگوییم در تبدیل جنس زکوی مثلاً شتر به گاو یا گوسفند به قصد فرار و عدم تحقق نصاب در هیچکدام باز هم زکات دارد زیرا این اجناس کالا هستند و با ذهب و فضّه و نقدین فرق می کند هم عرفاً و هم شرعاً. لیکن آن دو مورد دیگر قابل الغای خصوصیت هستند امّا در مورد اول از سه مورد که هبه کردن درهم بشرط استرجاع آن بود اگر چه مورد صحیحه زراره در ابتدا سؤال از درهم بود لیکن از تعبیرات زراره مشخص است که جهت مورد نظر او تنها بحث از خلاص شدن از زکات از طریق هبه مشروطه است و لذا زراره تکرار می کند که (انه یقدر علیها)

ص: ۹۹

و از اینجاست که می گوییم در این جهت فرق نمی کند مال زکوی درهم یا دینار یا مال زکوی دیگری باشد و عرف واقعاً در این مورد الغای خصوصیت می کند و بقرینه تعبیراتی که در سؤال آمده است روایت حمل می شود بر این که آنچه مورد نظر زراره بوده است همان هبه کردن مال زکوی است که با شرط استرجاع و حفظ و ابقاء مال است و در اینجا دیگر فرقی در انواع مال زکوی نیست درهم باشد و یا دینار باشد و یا انعام ثلاثه و در مورد سوم از سه مورد هم همین طور است زیرا که در ذیل صحیحه زراره آمده بود که (انما ذلك له اذا اشتری بها دارا أو ارضاً او متاعاً)

یعنی اگر به جنس دیگری غیر از درهم تبدیل شود حتی اگر به قصد فرار باشد زکات ندارد به گونه ای که همان درهم نزد وی محفوظ نباشد ولو از طریق هبه مضمونه که تبدیل نقدی به همان جنس از آن اولی است. بلکه اگر این نوع فرار کافی باشد برای رفع زکات به این ترتیب همه أموالی را که در آنها حول شرط است می توان بدین ترتیب از تعلق زکات رهانید. پس این نحو از فرار نیز اختصاص به درهم یا دینار از اجناس زکوی ندارد. پس این دونوع از انواع فرار مخصوص به نقدین و درهم و دینار نمی باشند و قابل تعدی به انعام ثلاثه نیز هستند.

(مسأله ۱۰: اذاحال الحول مع اجتماع الشرائط فتلف من النصاب شئی فان کان لا بتفریط من المالک لم یضمن و ان کان بتفریط منه ولو بالتأخیر مع التمکن من الاداء ضـمن بالنسـبه نعم لو کان ازید من النصاب و تلف منه شـئی مع بقاء النصاب علی حاله لم ینقص من الزکاه شئی و کان التلف علیه بتمامه مطلقاً علی اشکال)

ص: ۱۰۰

. در اینجا مرحوم سید متعرض تلف برخی از مال زکوی بعد از مرور حول و تعلق زکات شده است که اگر تلف و یا اتلاف قبل از حلول حول بود قطعاً رافع زکات بود چون نصاب تا حلول حول باقی نمانده بود و اما در این مسأله تلف بعد از حلول حول صورت گرفته است و مرحوم سید تفصیلی می دهد میان فرض این که این تلف از نصاب باشد و نصاب را کم کند و یا تلف در مقدار عفو باشد. در فرض اول که از مقدار نصاب تلف شود می فرمایداگر این تلف به سبب تفریط بود یعنی مالک آنهارا تلف کرد زکات را باید بدهد زیرا که مقدار زکات نزد وی امانت بوده است و تفریط در امانت موجب ضمان است و از زکات چیزی ناقص نمی شود مثلاً اگر ده تا از چهل گوسفند بمیرد به جهت تفریط در این حالت باز هم یک گوسفند را ضامن است بلکه اگر کل گوسفند هایش هم تلف شود باید زکات بدهد لیکن اگر این تلف بدون تفریط بود در اینصورت ضامن نیست و مقدار تالف بر هر دو سهم توزیع می شود و اگر تمام مال تلف شود هیچ چیزی بر مالک نخواهد بود زیرا که ید مالک ید أمانی است و ضامن تلف نیست. این شق اول است و امّا در شق دوم که مقداری که تلف شده است از مقدار معفوعنه باشد و مقدار نصاب در مال باقی مانده باشد مانند این که ده تا از پنجاه گوسفند تلف شود در این صورت فرموده است (لم ینقص من الزکاه شئی مطلقا)

یعنی حتی اگر تلف بلا تفریط باشد فضلًا از این که اتلاف باشد زکات ثابت است چون که نصاب محفوظ است. سپس می فرماید (علی اشکال)

که ظاهراً نسبت به صورت تلف بلا تفریط اشکال می کند و در حقیقت تفصیل به اینگونه است که در فرض اتلاف یا تلف یا تفریط از زکات چیزی کم نمی شود و مالک ضامن زکات است و این مقتضای قاعده است و از روایات خاصه هم که در مورد زکات عزل شده وارد شده است می توان استفاده نمود و امّا اگر تلف بلا تفریط باشد چنانچه از مقدار نصاب باشد مالک ضامن نیست و به همان نسبت از نصاب زکات نیز کم می شود و اگر همه مال هم تلف شود مالک ضامن نیست و امّا اگر در مقدار زائد بر نصاب بود از زکات چیزی کم نمی شود و مقدار تالف بر مالک است و این تفصیل مشهور هم می باشد و بحث در وجه فنّی این تفصیل است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۷ آبان ماه ۸۹/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث درمسأله دهم بود که مرحوم سید متعرض فرض تلف مقداری از مال بعداز حلول حول شد و فرمود اگر این تلف با تفریط باشد ضامن است یعنی از زکات چیزی کم نمی شود و باید زکات را پرداخت کند و اما اگر تلف بدون تعدی باشد تفصیل داده شده است یعنی هرگاه تلف از مقدار نصاب باشد از زکات هم به همان نسبت کم می شود مثلًا چهل گوسفند داشت و نصف یعنی بیست عدد از گوسفندها تلف شد به همان نسبت زکات هم نصف می شود و اگر کل آنها از بین بروند زکات هم از بین می رود و مالک ضامن نیست زیرا که ید وی ید أمانی بوده است و تفریط هم نشده است و اما اگر تلف از نصاب چیزی کم نکند و نصاب محفوظ باشد مثلًا پنجاه گوسفند داشته است و ده عدد از آنها از بین برود در این صورت چیزی از زکات کم نخواهد شد و این تفصیل مشهور است و شاید ادعای اجماع هم بر آن شده باشد. لیکن در هر دو شق آن اشکال شده است.

ص: ۱۰۲

أما در شق اول

که از نصاب کم می شود اشکال شده است که اگر تعلق زکات به مال به نحو شرکت باشد این مطلب طبق قاعده درست است ولی اگر گفتیم که تعلق زکات به نحو شرکت در عین نیست اشکال دارد زیرا که ما قبلًا پنج تصویر برای کیفیت تعلق زکات ذکر کردیم یکی شرکت و اشاعه در عین بود و دیگری اشاعه در مالیت خارجی عین بود و سوم بنحو کلی در معین بود مثل کسی که کیلویی از کیسه گندم را می فروشد و چهارم به نحو حق الجنایه بود مثل عبدی که جنایت کند که مالک عبد ضامن دیه وی نیست بلکه دیه بر رقبه خود عبد است و ولی دم می تواند آن عبد و یا قسمتی از آن را به جای آن بر دارد و پنجم هم بنحو حق الرهانه است یعنی زکات مثل دین بر ذمه مالک است که از مال خارجی می توان آن را برداشت کند مانند عین مرهونه و گفته می شود بنابر وجه اول و دوم که شرکت است حکم شق اول صحیح است .

امـا بنابر آن سه وجه صـحيح نيست و نتيجه فرق خواهـد كرد زيرا اگر بنحو كلى در معين و يا بنحو حق الجنايه باشـد اگر تمام مـال تلف شود مالـك ضـامن نيست و زكـات هم تلف شـده است امـا اگر مقـدارى از مـال به انـدازه زكات باقى مانـده باشـد مقتضاى قاعـده بقاى حق صاحبان زكات است زيرا آنچه متعلق حق است هنوز موجود است و تلف نشـده است مانند جائى كه يك كيلو از گنـدم كيسه رابفروشد و نصف كيسه تلف شود كه حق مشترى محفوظ است و بنابر وجه پنجم كه زكات دين در ذمه مالك باشـد اگر كل مال خارجى هم تلف شود باز هم از زكات چيزى كاسـته نمى شود. بنابر اين طبق سه مبناى ديگر در شق اول از زكـات چيزى كم نمى شود چنانچه به مقـدار آن باقى باشـد و مبناى مرحوم سـيد كلى در معين است بنابر اين نبايد مرحوم سيد مى فرمود (اذا حال الحول فتلف من النصاب فان كان بلا تفريط من المالك لم يضمن)

ص: ۱۰۳

زیرا این در صورتی صحیح است که تمام مال تلف شود و اما اگر به مقدار زکات باقی باشد از زکات چیزی کم نمی شود.

این اشکال را به دو شکل می توان پاسخ داد .

۱ -

گفته شده است این حکم اجماعی است و با تمسک به اجماع از قاعده رفع ید می شود.

۲ -

اینکه کسی ادعا کند از اطلاق روایات وارده در کیفیت اخذ مصدق صدقات را استفاده می شود یعنی هر نقصی که بر کل مال زکوی قبل از اخراج مصدق و بعد از تعلق زکات واقع شود باید بالسویه بین مالک و صاحب زکات تقسیم شود زیرا در آنها آمده بود که مصدق نمی تواند جدا کند بلکه باید انعام را نصف کند و به مالک عرض کند و او اختیار کند و هکذا یعنی افراد نحیف شده و یا دارای قیمت کمتر بایستی بالنسبه بین مالک و صاحب زکات تقسیم شود و این بدان معناست که خسارت حاصله بعد از حول به نحو نقصان قیمت بایستی میان مالک و فقرا توزیع شود و از این پس می توان نتیجه گرفت که تلف آنها هم همین گونه است زیرا که احتمال فرق نیست، یعنی اگر تعلق حق زکات به نحو کلی فی المعین باشد در باب نحیف شدن و ناقص القیمه شدن برخی از آنها بعد از تعلق بازهم باید آن نقص توزیع بر حق فقراء نشود در صورتی که شده است بنابر این حکم در شق اول کانه مسلم است و محل بحث نیست.

عمـده اشـكال در شق دوم است كه مال بيش از نصاب است و مقـدار تلف شده به مقدار معفوعنه از افراد است كه فرمود (نعم لو كـان ازيـدمن النصـاب و تلف منه شـىء مع بقاء النصاب على حاله لم ينقص من الزكاه شـىء و كان التلف عليه بتمامه مطلقا على اشكال)

كه اين (على اشـكال) گفتيم بر مى گردد به فرض تلف بلاـ تفريـط كه شق دوم مبحث مـا است، وجه اشـكال هم اين است كه بنابر اين كه زكات بنحو شـركت در عين يا در ماليت باشد حق فقرا در تمام پنجاه گوسفند بنحو اشاعه يك پنجاهم خواهد بود كه با تلف شدن ده عدد از گوسـفندان يك پنجم زكات نيز تلف شده همانند ساير موارد تلف مال مشترك است و قهراً مقدار زكاتى كه در باقى مال باقى مى ماند چهار پنجم يك گوسـفند است نه بيشتر و اگر مثلاً هشتاد گوسفند داشت و چهل عدد از آنها تلف شود نصف گوسـفند زكات باقى مى ماند و هكذا. و اين مطلب بنابر اشاعه و شركت در عين مال على القاعده است. بنـابر كلى فى المعين و ديگر وجوه نيز مى توان گفت بـاز هم صـحيح است زيرا كه از اجمـاع و يا روايات عمل مصـدق توزيع تالف نسـبت به كل مال زكوى را اسـتفاده كرديم. بنابر اين على كل الوجوه در تعلق زكات به مال بايستى قائل به توزيع مقدار تالف بر ملك فقرا بشويم و زكات باقيمانده به نسبت مقدار تلف شده از كل مال كاهش پيدا كند كه اشكال مرحوم سيد شايد همين باشـد و برخى از محشـين منجمله امام در حاشـيه اين اشـكال را دارنـد اگر چه بعـداً مى فرماينـد احتياط ترك نشود. اين گونه پاسخ داده اند كه متعلق حق فقرا شـركت در نصاب است كه نصاب به نحو كلى فى المعين است يعنى هر چهل گوسـفند بنحو كلى در معين مشترك است ميـان مالـك و فقرا به نسـبت مقـدار زكـات بنابراين كل مال متعلق زكات نيست و تنها چهل عـددش به نحو كلى فى المعين متعلق زكات است و مشترك ميان مالك و فقراست كه اگر كل مال به مقـدار چهل عدد باشـد نه بيشتر مال خارجى مشاع ميان هر دو بالنسـبه خواهـد بود و اگر از مقـدار نصاب هم تلف شود به نسـبت مقـدار تلف شـده از نصاب بر سـهم هريك از دو شـريك توزيع مى شود و اين مقتضاى قاعده است مانند اين كه مالك چهل گوسـفند را از پنجاه گوسفند به دو نفر مشتركاً بفروشد كه تا وقتى چهل گوسفند در آن مال باقى باشد هر چه تلف شود از مال مالك است اما اگر از چهل عـدد نيز كمتر شود مقـدار تلف شده از چهل عدد ميان دو شـريك بالنبسه توزيع خواهد شد. بنابراين حكم مزكور در شق دوم نيز مقتضاى قاعده است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۱۸ آبان ماه ۸۹/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

در پاسخ به اشکال بر شق دوم تفصیل مشهور که اگر تلف بلاتفریط از مقدار عفو باشد و مقدار نصاب باقی باشد از زکات چیزی کم نمی شود گفته شد که علتش آن است که نصاب علی سبیل الکلی فی المعین است و این کلی مشترک است میان مالک و فقرا به نسبت یک چهلم و سی و نه چهلم و مانند جایی است که مالک کلی فی المعین مالی را به دو نفر مشترکاً بفروشد و تا زمانی که تلف مال به آن کلی نرسیده و به مقدار کلی باقی است چیزی از آن کاسته نمی شود اما اگر از آن هم تلف شود بالنسبه میان آن دو مشتری تقسیم می شود و در اینجا هم همین طور است و با این بیان سعی شده است هم اشاعه را تصویر کنند و هم این که اگر تلف شامل نصاب شود بالنسبه توزیع شود ولی اگر تلف از مقدار عفو است حق فقرا محفوظ است.

لکن ما قبلاً بر این مطلب اشکال کردیم و گفتیم که اگر این استفاده از ادله نصاب خلاف ظاهر هم نباشد ثبوتا به این معنی خواهد شد که مال فقرا بنحو کلی فی المعین است نه به نحو اشاعه چون بخشی از کلی فی المعین است و مالک هنوز مالک اشخاص خارجی نصاب است و تا ملک فقرا به شخص خارجی مال متعلق نشود کلّی فی المعین است.

ولیکن بیان و جواب دیگری قابل تصویر است که اگر از ادله نصاب استظهار شود مدرک بر شق دوم خواهد بود و آن عبارت است از این که از ادله نصاب استظهار شود مادامی که مقدار نصاب در مال زکوی محفوظ است و هنوز زکات از آن عزل و یا دفع نشده است مقدار زکات هر چند به نحو اشاعه و شرکت باشد در مقدار موجود تا قبل از تعیین زکات باقی می ماند و در حقیقت یک نوع اشاعه در مال موجود خارجی است مراعی به بقاء نصاب در آن تا زمان عزل و یا دفع مقدار زکات و بدین ترتیب هم اشاعه ثابت می شود و هم مقدار تلف در صورت بقای مقدار نصاب بر حق فقرا توزیع خواهد شد و این استظهار قابل قبول است.

ص: ۱۰۶

نکته این استظهار اطلاقی است که در روایات نصاب زکات است که تا زمانی که مالک چهل عدد گوسفند را دارد و هنوز زکات را پرداخت و یا معین نکرده است یک گوسفند در مال او به نحو اشاعه زکات است و مقدار زکات کم نمی شود مگر آنکه از نصاب تلف شود و این مثل آن است که بگوییم دو باره ادله زکات شاملش می شود و این استظهار عرفی است بنابراین تفصیل مشهور از ادله نصاب استفاده می شود.

أما از روایات خاصه در این مسأله و این تفصیل چیزی استفاده نمی شود زیرا که روایات در دو مورد آمده است یک مورد که بعد مفصلاً خواهیم خواند مورد عزل زکات است که اگر مالک زکات را عزل کند و قبل از اینکه به فقیر برسد تلف شد در آن روایات تفصیل داده شده است که اگر مالک تفریط کرده است و با وجود فقیر اداء نکرده است ضامن است و اگر بدون تفریط باشد ضامن نیست این یک دسته از روایات خاصه و یک روایت دیگری نیز در کار است که مرسله ابن ابی عمیر است که آن را ذکر خواهیم کرد.

امـا روایـات زکـات معزول مربوط به تلف بلاتفریط خود زکات است و نه مال مشترک و از آن نمی شود اسـتفاده کرد که آیا مقـدار تالف تقسـیط می شود یا نمی شود البته این مقدار اسـتفاده می شود که اگر کل مال مشترک تلف شود بدون تفریط باز هم مالک ضامن زکات نخواهد بود.

و اما مرسله ابن ابی عمیر (عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله

ص: ۱۰۷

(علیه السلام)فی الرجل یکون له ابل او بقر أو غنم او متاع فیحول علیها الحول فتموت الابل و البقر و الغنم و یحترق المتاع قال لیس علیه شیء)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۷) این هم در موردی است که همه مال زکوی از بین برود و بیش از این مقدار از آن استفاده نمی شود که اگر بعضی از مال مشترک تلف شد حکم زکات چگونه است و آیا مقدار تالف بالنسبه تقسیم می شود یا نه ولذا تفصیل ذکر شده طبق قاعده و مستفاد از روایات نصاب خواهد بود همانگونه که گذشت البته راجع به مرسله ابن ابی عمیر گفته شده است که می توان از آن استفاده کنیم که اگر تلف با تفریط باشد یعنی فقیر بوده و عمداً زکات را نداده است تا مال تلف شده است باز هم ضامن نیست که البته این ادعا صحیح نیست زیرا که اگر مقصود اتلاف باشد که روایت ظاهر در موت بلافصل پس از حلول حول است و اگر مقصود تفریط از جهت عدم پرداخت با وجود فقیر است که روایات از این جهت در مقام بیان نیست تا بشود اطلاق از آن استفاده کرد علاوه بر این که روایت مرسله ابن ابی عمیر است که مثل مسانید ایشان قابل اعتماد نیست.

در ذیل مسأله دهم یک بحث را باید فقها مطرح می کردند که نکرده اند و آن این است که در موردی که تلف از نصاب باشد ممکن است نصاب سابق مال زکوی که دارای نصابهای متعدد است در باقی محفوظ باشد و زکات آن نصاب بیش از مقداری باشد که بعد از توزیع تالف بر سهم الزکاه در نصاب تلف شده باشد که در این صورت التزام به نقصان زکات از مقدار زکات نصاب سابق که هنوز در مال موجود است بسیار بعید به نظر می رسد.

ص: ۱۰۸

مثلاً در گوسفند نصاب اول چهل عدد است و نصاب دوم صدو بیست و یک گوسفند حال اگر کسی نصاب دوم را داشته باشد و بعد از سال هشتادویک عدد از گوسفندان تلف شود و فقط چهل عدد برای او باقی بماند مقتضای توزیع تلف بر سهم الزکاه آن است که دو ثلث از حق فقرا یعنی دو گوسفند کم شود و دو ثلث یک گوسفند را هم باید زکات بدهد با اینکه الباقی چهل عدد گوسفند است که زکات آن یک گوسفند کامل است یعنی اگر این هشتاد و یک گوسفند قبل از حول تلف می شد مالک باید یک گوسفند زکات می داد حال اگر این هشتادو یکی دو گوسفند بعد از حول مثلاً در یک روز تلف شود زکات کمتر می شود. البت این مسئله این عرفاً بسیار بعید و غیر محتمل است اگر چه از نظر دقی معقول است که گفته شود نصاب اول بعد از بلوغ به نصاب دوم دیگر نصاب نیست و اثری ندارد ولیکن بعید نیست گفته شد اطلاق دلیل نصاب اول نیز در اینجا اقتضای عدم کاهش مقدار زکات نصاب دوم از مقدار زکات نصاب اول را دارد حتی در چنین موردی که هنوز زکات پرداخت و یا تعیین نشده است اما مقداری از مال مشترک تلف شده است که نصاب اول در آن محفوظ و باقی است این چنین استظهاری بعید به نظر نمی رسد زیرا که به حسب متفاهم عرفی نصاب دوم جهت افزایش حق فقرا قرار داده شده است پس نباید موجب کاهش حق آنها از نصاب اول شود به گونه ای که اگر آن اضافه نصاب نبود و تنها همان نصاب اول بود فقرا به حق بیشتری می رسیدند ولا أقل از احتیاط است یعنی این نکته را باید اضافه کرد که اگر از نصاب تلف شد بالنسبه از سهم زکات هم کم می شود در صورتی که کمتر از مقدار زکات در نصاب قبلی محفوظ و باقی در مال نباشد اما اگر نصاب قبلی در مال باقی باشد و از بین نرفته باشد زکات آن واجب می شود پس در مثالی که ذکر شد چون که چهل گوسفند را هنوز هم دارد باید یک گوسفند کامل را بدهد.

ص: ۱۰۹

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۲۲ آبان ماه ۸۹/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

مسأله یازدهم: (اذا ارتـد الرجل المسـلم فاما ان یکون عن ملّه او عن فطره و علی التقـدیرین اما ان یکون فی اثناء الحول او بعده فان کان بعده وجبت الزکاه سواء کان عن فطره او ملّه ولکن المتولّی لاخراجها الامام

(علیه السـلام)او نائبه و ان کان فی اثنائه و کان عن فطره انقطع الحول ولم تجب الزکاه و استانف الورثه الحول لان ترکته تنتقل الی ورثته و ان کان عن ملّه لم ینقطع و وجبت بعد حلول الحول لکن المتولی الامام

(علیه السلام) او نائبه ان لم یتب و ان تاب قبل الاخراج، اخرجها بنفسه و اما لو اخرجها بنفسه قبل التوبه لم تجز عنه.)

در این مسأله مرحوم سید متعرض این فرع شـده است که اگر چنـانچه اسـلام که شـرط صـحت عبـادات است منتفی شود چه حکمی دارد و آن را به دو قسم تقسیم می کنـد زیرا ارتـداد یا بعـد از حلول حول می باشد و یا قبل از آن و مرتد یا فطری می باشد و یا ملی.

اما در شقّ اول

که بعـد از حلول حول مرتد شود می فرماید زکات واجب شده است زیرا که با فرار رسـیدن حول با تمام شـرائط زکات واجب شده است چه ارتداد فطری باشد و چه ملّی ولیکن می فرماید (ولکن المتولی لاخراجها الامام

(علیه السلام) او نائبه

) یعنی چون کـافر شـده است دیگر ولاـیت بر دفع و اخراج زکـات را نـدارد بلکه امـام(علیه السـلام)است که زکات را تعیین و اخراج می کنـد و مقصود در اینجـا این است که مالـک دیگر ولایت بر تعیین و دفع زکات را از مالش نـدارد و بایـد امام(علیه السـلام) یا نائب امام(علیه السلام) آن را انجام دهد زیرا که زکات واجب عبادی است و یکی از شرائط عبادت اسلام و ایمان و قصد قربت است و کافر این شرائط را ندارد و عبادات از وی صحیح واقع نمی شود لهذا چه مرتد فطری و چه ملی باشد زکات دادنش مجزی نخواهد بود و امام(علیه السـلام) و یا نائب امام(علیه السلام) باید زکات را اخراج کند بنابراین مقصود از این که امام(علیه السـلام)متولی اخراج است اصل ولایت امام(علیه السـلام)برای اخراج نیست زیرا این مطلب نسبت به مسلمان نیز ثابت است که امام(علیه السلام)ولایت بر اخراج را دارد بلکه مقصود عدم ولایت مرتد و عدم صحت پرداخت او است.

ص: ۱۱۰

ولیکن تحقیق آن است که در شق اول باید تفصیل داده شود میان مرتد ملی و مرتد فطری.

در مرتد فطری

چون از ادله متعدده ای و شاید از مسلمات فقه هم باشد استفاده می شود که کافر فطری به محض ارتداد کلیه اموالش به ورثه اش منتقل می شود و زوجه مسلمانش از او جدا می شود لهذا جا دارد کسی استفاده کند که این مانند حالت موت است که ارتباط مرتد با اموالش بکلی قطع می شود و دیگر هیچ گونه حقی در آن مال ندارد و آن حقوق منتقل به ورثه وی می شود لذا ورثه متولی اخراج زکات مال خواهند شد زیرا که نائب مناسب مورّث می باشند. و این مطلب از آن ادله قابل استفاده است. بنابراین در مرتد فطری فتوای ماتن قابل قبول نیست بلکه باید گفته شود (تنتقل الولایه الی ورثته)

مانند سائر موارد موت مالک قبل از اخراج زکات و بعد از تعلق.

أما مرتد ملی

که مالکیتش در اموال باقی است اگر توبه کند و به اسلام برگردد تعیین و اخراج زکاتش صحیح است چون توبه او قبول می شود و مسلمان می شود و این فرض در ذیل شق دوم مرحوم سید ذکر می کند لیکن در اینجا فرض بر این است که توبه نکرده است حال آیا قبل از توبه اگر زکات را عزل کرده و پرداخت کند مجزی خواهد بود و ولایت بر آن را دارد و یا ندارد و امام و نائب امام باید زکات را از مالش خارج کنند. مرحوم سید و شاید مشهور هم فتوا به عدم صحت و عدم ولایت مرتد داده اند و از برای این فتوا دو وجه می توان ذکر کرد:

وجه اول:

این است که زکات عبادت است و اسلام در عبادت شرط است و عبادت کافر صحیح نیست و زکات عبادت است و تا صحیح انجام نشود مجزی واقع نمی شود ولیکن این قابل قبول نیست زیرا در ادله ولایت مالک بر تعیین و عزل زکات قید اسلام و ایمان نیامده است و حتی قصد قربت هم نیامده است بلکه مطلق است و مقتضای تمسک به اطلاق آن ادله ولایت مالک بر تعیین و اخراج است چه در حین اخراج مسلمان باشد و چه نباشد مخصوصاً این که در روایات آمده است که مالک اعظم الشریکین است و در اینجا مرتد ملی هم مالک است و هم مکلف به فروع است هر چند که عبادت صحیح را نمی تواند انجام دهد ولیکن دلیل عدم صحت عبادت کافر اگر هم اطلاق داشته باشد نافی اطلاق ادله ولایت مالک بر تعیین زکات و اخراج را ندارد زیرا که این یک حکم وضعی مستقل از آن حکم تکلیفی خواهد بود و تنها حکم تکلیفی را مقید می سازد مخصوصاً با توجه به اینکه نه عبادیت و نه شرطیت اسلام در عبادات با دلیل لفظی ثابت نشده است بلکه عمدتاً با اجماع و تسالم فقهی ثابت شده است و آن هم در عبادات مالی همچون وقف، عتق و صدقات ثابت و مسلم نیست ولهذا برخی از بزرگان مانند شهید و دیگران حکم به صحت صدقات و وقف و عتق کافر داده اند. البته قصد زکات و صدقه و فی سبیل الله پرداخت کردن لازم است پس اگر مرتد ملی زکات را عزل کند و پرداخت کند مجزی خواهد بود حتی اگر عبادت او صحیح نباشد و بیش از این در جنبه حکم وضعی و پرداخت شدن حق فقرا لازم نیست و به عبارت دیگر ما دلیل لفظی بر عدم انفکاک حکم وضعی از حکم تکلیفی نداریم بلکه عکس آن را فی الجمله داریم مثلاً ـ در باب ممتنع از دفع زکات گفته شده است که حاکم می تواند قهراً زکات را از او بگیرد و این انفکاک حکم وضعی از حکم تکلیفی ثابت شده است ولذا می توان در اینجا نیز به اطلاق روایات ولایت مالک بر دفع زکات حتی اگر مرتد شود تمسک کرد بنابراین وجه اول تمام نیست .

وجه دوم:

این است که کسی بگوید ادله ولایت مالک بر اخراج زکات مخصوص به مسلمانان است و شامل کافر نیست که این ادعا هم قابل قبول نیست بعد از فرض اینکه کافران نیز مکلف به فروع هستند و ظاهر آن روایات این است که موضوع این ولایت مالک است چه مسلمان باشد و چه غیر مسلمان و در بعضی از روایات نکاتی آمده است که مناسب با این اطلاق است مثلاً در برخی روایات آمده است که (المالک اعظم الشریکین)

و یا اینکه مالک احق به اخذ حق فقرا و خریدن آن است و امثال این تعابیر علاوه بر فهم عرف که این اطلاق را از آن روایات در باب مالیات و صدقات استفاده می کند و اگر در أدله تشریع زکات نیز اطلاق نتوانیم استفاده کنیم و کسی تشکیک در این اطلاق کند می توانیم به استصحاب بقای ولایت مرتد ملی که قبل از ارتدادش ثابت است تمسک بکنیم و با آن اثبات اجزاء کنیم زیرا که حیثیت کفر و اسلام در نظر عرف نسبت به این حکم حیثیت تعلیلی است و تقییدی نیست زیرا که احتمال می دهیم ارتداد مالک مانع از ولایت بر اخراج زکات نباشد البته همانگونه که اشاره شد باید اخراج به عنوان زکات و صدقه و فی سبیل الله باشد که از کافر متمشّی می شود و شاید از روایات عدم قبول زکات مخالفی که مسبصر شده است بتوان استفاده کرد که مخالف ولایت بر تعیین و اخراج زکات را دارد با این که در عبادات ایمان هم شرط است زیرا که در روایت گفته نشده است (لانه لم یکن ولیاً علی العزل یا لانه لم یکن ولیاً علی الدفع

) بلکه گفته شده (لانه لم یضعها فی موضعها)

یعنی به حاکم جور و یا فقرای مخالف پرداخت کرده است که اگر به فقیر مومن می داد دیگر اعاده نداشت پس مقتضای آن تعلیل نیز این است که ولایت بر پرداخت و اخراج زکات از نظر حکم وضعی مقید به جنبه تکلیفی و عبادی آن نیست حتی اگر اسلام و ایمان شرط در صحت کلیه عبادات حتی عبادات مالی همچون صدقات و عتق و وقف باشد.

بنابراین اولاً:

دلیل بر شرطیت اسلام در صحت عبادات مالی کافر همچون صدقات نداریم. و ثانیاً:

چنانچه دلیلی بر آن داشته باشیم دلیلی بر عدم انفکاک حکم وضعی زکات از حکم تکلیفی و عبادی آن نداریم و مقتضای اطلاق ادله زکات و ولایت مالك بر اخراج آن نافی آن است و مقتضای استصحاب و اصل عملی نیز اجزاء است. بنابراین لزوم تولی امام(علیه السلام) یا نائب امام(علیه السلام) نه در مرتد فطری تمام است و نه در مرتد ملی تمام است بلکه در مرتد ملی این ولایت از برای مالك است و در مرقد فطری از برای ورثه وی ثابت است و بدین جهت است که برخی از بزرگان مانند امام و مرحوم آقای حکیم و دیگران در اینجا اشکال کرده اند البته استیذان از حاکم شرعی مقتضای احتیاط است.

اما شقّ دوم

مسأله یعنی اگر ارتداد در اثناء حول و قبل از رسیدن سر سال واقع شود در اینجا مرحوم سید می فرماید در این شقّ اگر مرتد فطری باشد (انقطع الحول ولم تجب الزکاه و استأنف الورثه الحول لان ترکته تنتقل الی ورثه)

ص: ۱۱۴

و این مقتضای قاعده است و روشن است و مانند جائی است که مال زکوی در اثنای سال به دیگری منتقل شود و اما اگر مرتد ملی باشد می فرماید (لم ینقطع الحول و وجبت بعد حلول الحول)

از باب اینکه کفار نیز مکلف به فروع هستند و ملکیت مرتد ملی نیز محفوظ و باقی است پس زکات بر او با رسیدن و حلول حول واجب است اگر چه مرتد است چون کفر و ارتداد ملی مانع از تکلیف به فروع نیست پس شرائط وجوب زکات هم در اینجا است ولی چون خودش نمی تواند عبادت را در حال کفر انجام دهد و زکات را اخراج کند مگر این که مسلمان شود بنابراین متولی اخراج در اینجا نیز امام(علیه السلام) یا نائب اوست (وان تاب قبل الاخراج اخرجها بنفسه و اما لو اخرجها بنفسه قبل التوبه لم تجز عنه)

یعنی اگر قبل از توبه زکات را اخراج کند مجزی نخواهد بود به همان نکته ای که در شق اول گفته شد یعنی یکی از آن دو وجهی که گفتیم که مرتد یا ولایت بر اخراج ندارد و یا اگر هم داشته باشد جنبه عبادی زکات از جنبه وضعی منفک نمی شود که هر دو وجه مورد اشکال قرار داشت بنابراین در شق اول اگر قائل به اجزا شویم در این شق که ارتداد قبل از حلول حول است و حول بعد از ارتداد حاصل می شود نیز قائل به اجزاء اخراج مالك خواهیم شد البته دو فرق شقّ دوم با شقّ اول دارد که به آنها اشاره خواهیم کرد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۲۴ آبان ماه ۸۹/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسأله یازدهم بود که مالک مال زکوی مرتد شود که این فرع را مرحوم سید به دو فرض تقسیم کردند شق اول اینکه این ارتداد پس از تعلق زکات باشد و شق دوم آنجایی است که این ارتداد قبل از مضی حول باشد، در شق اول فرمودند چه مرتد فطری باشد چه ملی چون زکات تعلق گرفته است زکات واجب است ولیکن مالک ولایت بر اخراج ندارد و متولی بر اخراج زکات امام(علیه السلام)یا نائب او خواهد بود و این فرع گذشت و گفته شد هم در مرتد فطری و هم در مرتد ملی ولایت ثابت است از برای غیر امام(علیه السلام) یعنی در مرتد فطری برای ورثه ثابت است که آنها ولایت بر اخراج را دارند مانند مورد موت مالک قبل از اخراج زکات از مال و در مرتد ملی از ادله ولایت مالک بر عزل و اخراج زکات اثبات ولایت مالک و انفصال حکم وضعی از حکم تکلیفی که عبادی است می شود و در فرض نبود اطلاق استصحاب بقای ولایت که در زمان تعلق زکات و قبل از ارتداد ثابت بوده است کافی است .

و اما در شق دوم

که ارتداد در اثناء سال انجام گرفته است اگر فطری باشد مرحوم سید فرمودند که سال منقطع می شود چون ملک منتقل به ورثه خواهد شد و در نتیجه اگر سهم هر وارثی به اندازه نصاب باشد از زمان انتقال به او باید سال جدید را حساب کند و این روشن است و اما اگر مرتد ملی باشد مالکیتش باقی است و بعد از حلول حول زکات بر او واجب می شود که اگر توبه کرد و مسلمان شد خودش ولایت بر اخراج خواهد داشت و اگر توبه نکرد طبق نظر مرحوم سید ولایت بر اخراج ندارد و متولی امام (علیه السلام) یا نائب امام(علیه السلام) خواهد بود و اگر قبل از توبه زکات را اخراج و پرداخت کرده باشد مجزی نیست که البته همان اشکال سابق ما در اینجا نیز وارد است یعنی ولایت بر اخراج را دارد همانند شق اول.

ص: ۱۱۶

لیکن این شق با شق اول دو فرق دارد یعنی فرض ارتداد ملی قبل از حول با بعد از حول دو فرق دارد.

۱ –

یکی اینکه کسانی که قائل هستند که کفار مکلف به فروع نیستند مانند مرحوم آقای خوئی و برخی دیگران در این شق بایستی فرقی میان مرتد فطری و ملّی نگذارند به این معنی که نسبت به مرتد ملّی قبل از حلول حول هم باید قائل به انقطاع حول شده و دیگر با مضی سال و حلول حول هم زکات به این مال تعلق نخواهد گرفت زیرا که اسلام را شرط در وجوب و تعلق زکات دانسته اند و مانند شرط بلوغ و یا عقل خواهد بود که لازم است تا آخر حول و بقای مال در ملک مالک همه آن شروط محفوظ باشد پس همانگونه که اگر در اثنای حول مجنون شود سال منقطع شده و پس از افاقه مجدداً باید سال گرفته شود همچنین است ارتداد و کافر شدن قبل از حلول حول مانع از تعلق زکات باید بشود مگر اینکه مرتد را از کفار اصلی استثناء کرده و آنها را نیز مکلف به فروع بدانیم.

- ۲

فرق دوم امکان تمسک به استصحاب در شق اول بر خلاف شق دوم که ارتداد مرتد ملی قبل از حلول حول بوده است زیرا که در این شق دیگر ولایت مالك بر اخراج زکات در زمان تعلق و فعلیت وجوب یعنی زمان حلول حول متیقن نبوده بلکه از ابتـدا مشکوك است و استصحاب بقای ولایت حالت سابقه ندارد.

ص: ۱۱۷

در ذیـل این مسأله مرحوم سـید به برخی از فروع تـابع آن اشـاره می کنـد و می فرمایـد (و امـا لو اخرجهـا بنفسه قبـل التوبه لم تجزیء عنه إلا اذا کانت العین باقیه فی ید الفقیر فجدّد النیه أو کان الفقیر القابض عالماً بالحال فأنّه یجوز له الاحتساب علیه لأنّه مشغول الذمّه بها اذا قبضها مع العلم بالحال وأتلفها أو تلفت فی یده)

یکی این که اگر مرتـد ملی زکات را در زمان ارتـداد پرداخت کرد و سـپس مسـلمان شـد آیا بایـد آن را تکرار کنـد یا نه می فرماید (لم یجز)

طبق مبنای ایشان که حکم وضـعی مربوط به حکم تکلیفی است و عبادت از کافر باطل است بایـد بعـد از توبه بار دیگر زکات را پرداخت کنـد چون آنچه قبلاً به عنوان زکات داده است مجزی نیست بعـد می فرمایـد (الا اذا کانت العین باقیه فی ید الفقیر فجدد النیه او کان القابض عالماً...)

دو فرض را ذکر می کند که در آن فرض تکرار لازم نیست:

۱ -

فرضـی است که عین زکات داده شـده در دست فقیر باقی است که در این صورت تجدیـد نیت می کند و کافی است زیرا که آن مال باقی بر ملک مرتد است و در دست فقیر است پس می تواند قصد دادن به وی به عنوان زکات را بکند و کافی است .

۲ -

صورتی است که فرض شود ذمه فقیر مشغول به آن مال باشـد یعنی مـدیون مرتد ملّی باشد که در این صورت هم پس از توبه کردن مرتـد و مسـلمان شدن طبق نظر ماتن می تواند آن دین را بر فقیر زکات احتساب کند و این در جایی است که فقیر عالم باشـد که مالی را که به عنوان زکات از مرتد گرفته است او ولایت بر اخراج زکات را نداشـته است و پرداختی که کرده اسـت مجزی نیست زیرا که در این صورت فقیر نمی توانسته آن را اخذ کند و در آن تصرف کند چون مالک آن را به عنوان زکات داده است و فقیر می دانـد که آن زکـات نمی شود و بـاقی بر ملک مالکش می باشـدماننـد سایر موارد مقبوض به عقـد فاسـد بنـابراین ضامن آن است اگر آن را اتلاف کرده و یا در دسـتش تلف شود و در این جهت فرق نمی کنـد که مرتـد هم عالم به عـدم ولایت بر اخراج باشـد و یا عالم نباشـد زیرا که آن را به عنوان زکات می دهـد و نه به عنوان مال خودش لـذا قابض نمی تواند در آن تصرف کند و یدش ید ضمان است و تنها در صورتی که قابض جاهل باشد از باب غرور ضامن نخواهد بود. ولذا فرمودنـد (او کـان الفقیر القـابض عالمـاً بالحال فانه یجوز له الاحتساب علیه لانه مشـغول الـذمه بها اذا قبضـها مع العلم بالحال و اتلفها او تلفت فی یده)

سپس می فرماید (اما المرأه فلاینقطع الحول بردتها)

یعنی اگر زن مرتده شد چه فطری باشد و چه ملی باشد حکم مرتد ملی را دارد یعنی اموال وی در هر حال در ملک خودش باقی می ماند و منتقل به ورثه نمی شود، بنابر این در هر دو شق حکم مرتد ملّی را دارد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۲۹ آبان ماه ۸۹/۰۸/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

مسأله دوازدهم: (لو کان مالکا للنصاب لا ازید کاربعین شاه مثلاً فحال علیه احوال فان اخرج زکاته کل سنه من غیره تکررت لعدم نقصانه حینئذ عن النصاب ولو اخرجها منه او لم یخرج اصلاً لم تجب الا زکاه سنه واحده لنقصانه حینئذ عنه.)

در این مسأله در رابطه با گذشت چندین سال بر مال زکوی که حد نصاب را دارد بحث می شود و مرحوم سید این مسأله را به دو فرض تقسیم می کند و می فرماید مال زکوی که چندین سال بر آن می گذرد یا به اندازه نصاب می باشد و یا بیشتر از نصاب است.

و در فرض اول

که به اندازه نصاب باشد، تفصیل می دهد و می فرماید اگر زکات مال را از مال دیگری پرداخت می کند مثلاً با پول پرداخت کند و یا از عین دیگری که سید پرداخت زکات را از اموال و اعیان دیگر هم جایز دانسته است در این صورت زکات برای سال دوم نیز به آن مال تعلق می گیرد و تکرار می شود به دلیل اینکه با پرداخت زکات از مال دیگر کل مال که نصاب را دارد دوباره به ملک مالک بر خواهد گشت.

ص: ۱۱۹

البته در اینجا نکته ای گفته شده است که درست است و آن اینکه آن زکاتی را که مالک پرداخت می کند باید قبل از انتهای حول اول پرداخت کند مثلاً ـ بادخول در ماه دوازدهم زکات فعلی می شود ولی مبدأ حول جدید از آخر ماه دوازدهم است پس اگر مالک پرداخت زکات را تأخیر انداخت و بعد از ماه دوازدهم پرداخت کرد مبدأ سال زکوی از زمان پرداخت خواهد بود زیرا از آن تاریخ مالک نصاب می شود که مثلاً چهل گوسفند است و قبل از آن زمان مالک سی و نه گوسفند بوده است بنابراین مبدأ سال دوم تغییر خواهد کرد و از زمانی خواهد بود که مالک زکات را از آن مال اخراج کند.

اما اگر مالک زکات را از خود مال پرداخت کرد روشن است که باقی کمتر از نصاب خواهد بود و یکسال دیگر هم مانده باشد زکات ندارد و همچنین است اگر زکات را اصلاً پرداخت نکند ولو عصیاناً و سالهای متعدد بر مال بگذرد مثلاً چهل عدد گوسفند داشته است و چندین سال زکوی بر آنها بگذرد و مالک زکات آن را نداده باشد بیش از یک زکات بر وی واجب نیست زیرا که پس از سال اول مالک سی و نه عدد است که کمتر از نصاب است چون یک گوسفند از آن گوسفندها ملک فقرا شده است و تمام چهل گوسفند در سال دوم ملک او نیست بنابراین آن مال بیش از یک سال زکات ندارد.

در این جـا اشـکالی شـده است که این حکم در صـورتی درست است که تعلـق زکـات به مـال بنحـو ملکیت باشـد چه به نحو شرکت در عین یا شـرکت در مالیت و یا کلیّ در معین باشد اما اگر حق زکات متعلق به ذمه مالک باشد سال دوم و سوم و هر چه بمانـد زکـات تکرار می شود چون تمـام آن مـال که واجـد نصـاب است ملـک او می مانـد و چیزی از آن کم نمی شود و ملـک فقرا در ذمّه مالـک قرار می گیرد البته مـال خارجی مثل عین مرهونه متعلق حق زکات است که ولی زکات می توانـد از آن زکات را بردارد بنابراین طبق آن مبنی زکات در اینجا نیز مکرر می شود.

مرحوم حکیم در مستمسک این اشکال را ذکر کرده ولی برخی از فقها اشکال را به این گونه دفع کرده و گفته اند که تعلق زکات به نحو حق الرهانه هم اگر باشد و مال زکوی در ذمه مکلف باشد باز هم زکات مکرر نمی شود و بیش از یکسال زکات ندارد زیرا اگر چه مکلف مالک نصاب در سالهای اضافی می باشد ولی در عین حال مال چون مرهون است از برای دین فقرا می شود مانند عین مرهونه که در عین مرهونه در اثناء سال مرحوم سید و مشهور قائل به عدم تعلق زکات شدند چون یکی از شرائط در تعلق زکات به مال آن بود که در دست مالک باشد و امکان تصرف را در آن داشته باشد.

لیکن این اشکال بر مرحوم سید وارد است و جواب تمام نیست چون آن چه مانع از تعلق زکات است آن است که مالک حق تصرف در مال یا اتلاف آن را نداشته باشد و یا مال در دست مرتهن باشد و هیچ یک از آنها در اینجا نیست و مال زکوی بقائش در دست مالک جائز است و تصرف و اتلافش هم از طرف مالک جائز است و هیچ کدام از اینها بر وی حرام نیست و این که گفته شده است تعلق زکات مثل حق الرهانه است از این جهت است که اگر مکلف زکات را پرداخت نکرد و امتناع کرد حاکم شرع می تواند از عین به مقدار زکات اخذ کند و بیش از این نیست بنابر این شرط امکان و جواز تصرف و در دست مالک بودن مال در اینجا محفوظ است و موضوع زکات و شرایط آن در سال دوم و سوم و سالهای بعدی محفوظ است و زکات تکرار می شود.

ص: ۱۲۱

پس اشکال مرحوم حکیم درست است ولی مرحوم سید چون آن مبنی را در زکات قبول ندارد و قائل به این است که زکات متعلق به مـال است به نحو کلی فی المعین قهراً ملک مالک در مابقی آن است یعنی در سال دوم سی و نه گوسفند را خواهد داشت که کمتر از نصاب است و زکات دیگر به آن تعلق نمی گیرد و لذا فرموده است (لنقصانه حینئذ عنه)

.

اما فرض دوم

یعنی اگر آن مال بیش از نصاب باشد می فرماید (ولو کان عنده ازید من النصاب کأن کان عنده خمسون شاه و حال علیه احوال لم یود زکاتها وجب علیه الزکاه بمقدار ما مضی من السنین الی ان ینقص عن النصاب فلو مضی عشر سنین فی المثال المفروض وجب عشر ولو مضی احدی عشره سنه وجب احد عشر شاه وبعده لایجب علیه شیء لنقصانه عن الاربعین ولو کان عنده ست و عشرون من الابل و مضی علیه سنتان وجب علیه بنت مخاض للسنه الاولی و خمس شیاه للثانیه و ان مضی ثلاث سنوات وجب للثالثه ایضا اربع شیاه وهکذا الی ان ینقص من خمس فلاتجب)

فرض دوم آن است که مقدار مال بیش از نصاب باشد و چند سال بر آن بگذرد و زکات هم پرداخت نکرده است که در اینجا زکات تکرار می شود تا وقتی که آن مقدار زائد بر نصاب تمام نشده باشد به عنوان مثال اگر پنجاه گوسفند داشت تا یازده سال در این گوسفندها زکات تکرار می شود و یازده گوسفند از آنها زکات خواهد بود چون در آن یازده سال ملک نصاب باقی است و ایشان مثال به ابل هم می زند مثلاً اگر مالک بیست و شش شتر باشد و دو سال بر آنها بگذرد در سال اول بیست و شش شتر یک بنت مخاض دارد و از آنها یکی متعلق زکات شده و ملک مالک یکی کم می شود که در سال دوم پنج گوسفند زکات دارد که باز هم از بیست و پنج شتر باقی مانده کم می شود و در سال سوم چهار گوسفند زکات واجب می شود چون در سال سوم دیگر بیست و پنج تا گوسفند را مالک نیست و کمتر از آن را مالک است و به اندازه پنج گوسفند از آن شترها کم می شود و به این ترتیب هر چند سال بگذرد از مال مالک کم می شود تا به رسد به کمتر از پنج شتر که دیگر زکات ندارد و حکم این نکته هم روشن است به همان مسأله ای که گفته شد و نکته اضافی نیست از این جهت.

ص: ۱۲۲

ولیکـن در اینجـا بحث دیگری مطرح می شـود که این بحث، بحث خـوبی است و آن این که گفته شـده است این مطلب علی اطلاقه تمام نیست و در جایی صـحیح است که مقدار زکات یعنی مثلاً بنت مخاض در بیست و شش شتر قیمتش بیش از قیمت یک شتر نباشـد اما اگر اتفاقاً بنت مخاض قیمتش بیشتر از یک شتر شد مالک پس از سال اول مالک بیست و پنج شتر نخواهد بود بلکه مثلاً- مالک بیست و چهار شتر و نیم است - اگر بنت مخاض قیمتش مثلاً یک شتر و نیم از آن شترها باشـد - پس در این فرض از برای سال دوم چهار گوسفند زکات لازم می شود و نه پنج گوسفند و عکس قضیه هم اتفاق می افتد در آن مثال دوم که فرمود اگر سر سـال گـذشت بر مـال یک بنت مخاض برای سال اول و پنـج گوسـفند برای سال دوم و چهار گوسـفند برای سال سوم لازم است ولیکن این در صورتی صحیح است که یک بنت مخاض و پنج گوسفند قیمتش بیشتر از یک شتر از آن شترهـا باشـد أمـا اگر بنت مخـاض و پنـج گوسـفند قیمتش مسـاوی یا کمتر از یک شتر باشـد پس در سال سوم هم مکلف مالک بیست و پنج تا شتر است و بایـد از برای سال سوم پنـج گوسـفند زکات پرداخت کنـد و نه چهار گوسـفند حال آیا این مطلب صحیح و تمام است یا نه بحث آینده است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۳۰ آبان ماه ۸۹/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسأله دوازدهم بود جایی که بر مال چند حول می گذرد که مرحوم سید دو فرض را از هم جدا کرد فرض اول جایی که مال به اندازه نصاب است که اگر نصاب از آن پرداخت شود مابقی نصاب ندارد مثلاً اگر پنج شتر داشته باشد و زکاتش را پرداخت کند دیگر مابقی کمتر از نصاب است و اگر زکات را از مال دهد در سال بعد زکات ندارد و اگر از مال دیگری دهد زکات تکرار می شود در سال بعـد و اگر هم ندهـد باز زکات ندارد زیرا که خود به خود مقداری از نصاب منتقل به فقرا شده است بنابر تعلق زکات به عین است و این روشن بود.

ص: ۱۲۳

فرض دوم این بود که مال زکوی بیش از نصاب باشـد یعنی در مابقی باز هم نصاب باشد مثل جایی که مالک پنجاه گوسـفند دارد و اگر زکات به آن تعلق بگیرد باز هم در سال بعد نصاب دارد ویا بیست و شـش شتر داشـته باشد که اگر این چنین بود و چنـدین سـال گـذشت تـا زمـانی که در مـابقی نصاب است زکات تکرار می شود و زمانی که از نصاب کمتر شود متوقف می شود.

در اینجـا صاحب مسالک اسـتثنایی قائل شـده و فرموده است اینکه اگر در ما بقی نصاب باشـد زکات تکرار می شود در جایی است که آن فردی که به عنوان زکـات بیرون می رود قیمتش بیش از یـک عـدد از مابقی افراد نباشـد و اگر قیمتش بیشتر شـد خروج آن از ملـک مالـک به ملـک فقرا سـبب می شود که نصـاب قبلی در مابقی کم شود و دیگر زکات آن نصاب را نـدارد مثلاً در نصاب دوم شتر که بیست و شش شتر باشد بنت مخاض واجب می شود حال اگر فرض کنیم تمام شترهای نر یک ساله باشـند و شتر نر یـک سـاله هم قیمتش از شتر مـاده یـک سـاله – که بنت مخاض است – کمتر باشـد اینجا اگر دو سال بگـذرد نصاب قبلی نیز به هم می خورد و پنج گوسـفند زکات نخواهد بود بلکه چهار گوسفند در سال دوم واجب می شود که زکات

نصاب بیست شتر است نه بیست و پنج شتر زیرا که در سال اول بنت مخاض واجب شده است و بنت مخاض قیمتش بیشتر از یک شتر است و قیمتش مثلاً ـ معادل یک شتر و نیم است پس به این ترتیب زکات سال دوم پنج گوسفند نخواهد بود بلکه چهار گوسفند می شود چون که ملک مالک کمتر از بیست و پنج شتر است و نصاب قبلی به هم خورده است. یک استثناء هم در طرف عکس این است یعنی اگر فرض شود که دو سال گذشته است بر نصاب دوم شتر و یک بنت مخاض در سال اول واجب شده است و لیکن اگر شترها همه ماده باشند و با قیمت ها و سنین بالاتر از بنت مخاض و فرض شود قیمت یکی از آنها مساوی و یا بیشتر از قیمت بنت مخاض و پنج گوسفند باشد یعنی مجموع دو زکات سال اول و دوم بیش از یک شتر نباشد پس مالک در سال سوم نیز هنوز مالک بیست و پنج شتر است و در سال سوم باز پنج گوسفند بر وی واجب می شود و نه چهار گوسفند یعنی نصاب سال دوم هم درسال سوم باقی خواهد بود.

ص: ۱۲۴

این مطلب را فقها قبول کردند و تنها مرحوم همدانی صاحب مصباح الفقیه یک اشکال مبنائی در مثال اول کرده است یعنی در آن جایی که بنت مخاض قیمتش بیش از قیمت هر یک از ما بقی شترها باشد که گفته شد در سال دوم نصاب بیست و پنج شتر کامل را مالک نیست بلکه بیست و چهار و نصف شتر را مالک است و زکاتش چهار گوسفند است در اینجا مرحوم همدانی گفته است ما این را قبول نداریم یعنی می گوییم اگر مالک مثلًا بیست و پنج شتر نر یک ساله داشته باشد که قیمت هر یک کمتر از بنت مخاض است در این صورت بیش از دفع یک شتر بر او واجب نیست یعنی در این صورت اصلا بنت مخاض واجب نیست و دفع یکی از افراد نصاب کافی است و بنت مخاض جایی واجب می شود که یا در نصاب بنت مخاض باشد و یا شترهایی باشد که قیمتشان برابر یا بیش از بنت مخاض است.

لکن اشکال ایشان در این مساله قابل قبول نیست و بر خلاف ظاهر ادله نصاب بنت مخاض است لذا اصل مطلب مرحوم شهید ثانی قابل قبول است ولیکن در مورد آن باید بحث شود که آیا مطلقاً صحیح است و یا فی الجمله زیرا در مثال اول که بنت مخاض قیمتش بیش از همه افراد نصاب باشد و نصاب سال دوم به هم می خورد و چهار گوسفند واجب می شود و نه پنج گوسفند مطلب ایشان کاملاً صحیح است ولیکن اشکال در فرض عکس است که فرمودند اگر در سال دوم قیمت یک بنت مخاض و پنج گوسفند مساوی یا کمتر از یک شتر باشد سال سوم هم زکات باز پنج گوسفند است این اشکال را ما در اینجا مطرح می کنیم که آیا مطلقا این گونه است؟ یا اگر تمام شترهای مالک یا أغلب آنها این گونه باشد حکم چنین است اما اگر تنها یک شتر از نصاب این گونه باشد که قیمتش مساوی و یا بیشتر از بنت مخاض و پنج گوسفند است بازهم کافی است که در سال سوم نصاب پنج گوسفند محفوظ باشد یا نه.

در اینجا استبعادی به ذهن می آید و آن این است که فرض بر این است که مالک در اموالش بنت مخاض و یا شتری که به قیمت آن است را دارد پس در سال اول یکی از آنها ملک فقرا می شود و از ملک او بیرون می رود و مابقی مال که ملک او شده است بیست و پنج شتر است و نه بیشتر که در سال دوم پنج گوسفند در آنها متعلق زکات شده و از ملک وی خارج می شود و در نتیجه در سال سوم بیست و پنج شتر کامل را نخواهد داشت اگر چه در میان آنها شتری باشد که قیمتش بیش از بنت مخاض و پنج گوسفند است و به همین ترتیب می توان از مثال گوسفند هم استفاده کرد که اشکال در آن روشن تر است و فرض کنیم مالک چهل و یک گوسفند دارد ولی یکی از گوسفندها به اندازه دو گوسفند و یا بیشتر ارزش دارد به هر دلیل حال باید بگوییم در سال سوم نیز نصاب باقی مانده و زکات واجب است زیرا که آن گوسفند گران با دو گوسفند زکات سال اول و دوم برابری دارد و مابقی چهل گوسفند خواهد بود که نصاب است و در سال سوم نیز زکات واجب است و اگر با سه گوسفند برابر باشد در سال چهارم نیز زکات است و اگر با پنج گوسفند برابر باشد در سال پنجم هم نصاب محفوظ و زکات واجب می شود و به همین ترتیب زکات مکرر می شود ولی این خلاف ظاهر روایات (فی کل اربعین شاه شاه)

ص: ۱۲۶

است یعنی اینکه بگوییم مالـک یـک فردی از انعام را دارد که آن فرد قیمتش بیش از قیمت زکات یک سال است و تا انـدازه ای که آن فرد جـا داشـته باشـد نصـاب بـاقی مانـده و زکات تکرار می شود خلاف ظاهر ادله زکات است که در هر سال یک گوسـفند از ملـک مالـک کـم می شـود و به عبـارت دیگر ممکن است کسـی این اشـکال را بکنـد که اگر همه افراد یـا اغلب گوسـفندان قیمتشان بالا باشد تفصـیل صاحب مسالک در مثال گوسفند جایی ندارد زیرا که یک گوسفند از همان گوسفندان گران را بایـد زکات بدهد ولی اگر تنها یک فرد از گوسـفندها این گونه باشد اینکه آن یک فرد را به عنوان زکات دو سال یا بیشتر از لحـاظ قیمت معین کنیم و از افراد بـاقی کم کنیم تـا در سـال سوم بگوییم ما بقی نصاب است این دلیل می خواهـد در حـالی که اختیار به دست مکلف است و مکلف حق دارد دو فرد از افراد دیگر به عنوان زکات پرداخت کنـد و یا آنها را تعیین کند تا مابقی نصاب نباشد و اساساً ظاهر دلیل نصاب آن است که در هر سال یک رأس گوسـفند به طور اشتراک و یا کلی در معین از مـال مالک کم می شـد و به فقرا منتقل می گردد هر چنـد در آنها گوسـفندی هم باشـد که قیمتش دو برابر و یا بیشتر باشـد پس کلام صاحب مسالک در این شق دوم که می فرماید در سال بعد هم نصاب محفوظ است اگر قیمت مجموع زکات دو سال گذشـته مساوی یا کمتر از یک واحد باشد چه در گوسفند و چه در شتر تمام نیست و خلاف ظاهر ادله زکات است و فقهایی که مطلب ایشان را قبول کرده اند نیز این اشکال بر آنها وارد خواهد بود.

این اشکال اگر چه به ذهن خطور می کند ولیکن طبق مبنای ما پاسخ دارد به این بیان که اگر ما از ادله زکات در نصابها به عنوان یک و یا چند گوسفند و یا بنت مخاض و بنت لبون و امثال آن چنین استفاده کنیم که متعلق زکات در هر نصابی باید فرد کامل از آن نصاب باشد این اشکال وجیه خواهد بود زیرا که استظهار می شود که در هریک از دو سال اول و دوم در مثالهای فوق یک فرد از شتر و یا گوسفند به فقرا منتقل شده است و مابقی افراد در سال سوم کمتر از نصاب خواهد بود ولی این استظهار از ادله زکات استفاده نمی شود اگر چه شاید ظاهر بدوی و لفظی آنها باشد لیکن در گذشته عرض کردیم که مقصود از ذکر گوسفند یا بنت مخاض و بنت لبون و غیره تقدیر مالیت زکات به اندازه آنهاست و لذا در روایت زراره آمده بود که اگر بنت مخاض و یا بنت لبون وغیره را نداشت فرد کمتر و یا بیشتر را بدهد و ما به التفاوت را گوسفند و یا قیمتش را بگیرد و همچنین از روایاتی که تجویز کرده است که مالک ابتداء قیمت زکات را بدهد از درهم و دینار و طبق مبنای ماتن از هر عین دیگری هم می تواند پرداخت کند.

بنابراین فردیت گوسفند و یا شتر و بقر معیار و ملاک نیست در تعلق زکات بلکه مالیت آن عنوان ذکر شده زکات و متعلق حق فقراست که با انتقال آن از ملک خارجی به آنها چه به نحو کلی فی المعین باشد و چه به نحو شرکت مابقی بایستی احتساب شود که آیا نصاب را دارد و یا ندارد لذا در صورتی که کم کردن آن مقدار مالیت از مجموع مال زکوی مستلزم نقصان افراد از نصاب نباشد هر چند به جهت وجود فردی در آنها که قیمتش مساوی آن مقدار زکات باشد قهراً عنوان ملک نصاب در مابقی صادق است و صرف الوجود صدق آن از برای تکرار زکات در سال دیگر - سال سوم مثلاً - کافی است یعنی اطلاق دلیل نصاب شامل آن خواهد بود و این مطلب بنابر مبنای این که تعلق زکات به اعیان زکوی به نحو شرکت در مالیت است روشن تر است اگر چه بنابر اشاعه و کلی در معین هم صحیح است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱ آذر ماه ۸۹/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

مسأله سیزدهم: اذا حصل لمالک النصاب فی الانعام ملک جدید اما بالنتاج و امّا با لشراء او الارث او نحو ها فان کان بعد تمام الحول السابق قبل الدخول فی اللاحق فلا اشکال فی ابتداء الحول للمجموع ان کمل بها النصاب اللاحق و اما ان کان فی اثناء الحول فاما ان یکون ما حصل بالملک الجدید بمقدار العفو ولم یکن نصابا مستقلاً ولا مکملاً لنصاب آخر و اما ان یکون نصابا مستقلاً و اما ان یکون مکملاً للنصاب اما فی القسم الاول: فلاشیء علیه کما لو کان له هذا المقدار ابتداءاً و ذلک کما لو کان عنده من الابل خمس فحصل له فی اثناء الحول أربع اُخری او کان عنده اربعون شاه ثم حصل له أربعون فی اثناء الحول و اما فی قسم الثانی: فلا یضمّ الجدید الی السابق بل یعتبر لکل منها حول بانفراده کما لو کان عنده خمس من الابل ثم بعد سته أشهر ملک خمس اخری فبعد تمام السنه الاولی یخرج شاه و بعد تمام السنه – للخمس الجدیده ایضاً – یخرج شاه و هکذا و اما فی القسم الثالث: فیستأنف حولاً واحداً بعد انتهاء الحول الاوّل ولیس علی الملک الجدید فی بقیه الحول الاول شیء وذلک کما اذا کان عنده ثلاثون من البقر فملک فی اثناء حولها احدی عشره او کان عنده ثمانون من الغنم فملک فی اثناء حولها اثنتین و اربعین.

در این مسأله که مسأله بسیار پیچیده زکات انعام است مرحوم سید متعرض موارد تجدید ملک اضافه بر نصابی که مالک داشته است می شود حالا از هر طریقی که باشد از طریق تولید مثل و یا ارث و یا خرید و امثال اینها و بحث این است که چون در انعام حول لازم است تا زکات تعلق بگیرد، با آمدن ملک جدید ممکن است نصاب مجموع تفاوت کند که بر ملک هر نصابی لازم است سال بگذرد حال مسأله اینجاست که مبداء سال مجموع مال را چگونه حساب کند آیا مبداء ملک نصاب اول است یا مبدأ تملک نصاب جدید است و یا به نحو دیگری است این اصل مسأله است که از قدیم هم مورد بحث میان عامه و خاصه بوده است و هم در میان فقهای ما آراء و اقوال متعددی در آن است.

ص: ۱۲۹

ابتدا مرحوم سید یک فرض را کلًا از بحث جدا می کند چون حکمش روشن می باشد و آن این است که ملک جدید با انتهای حول ملک اول و ابتدای سال جدید باشد یعنی مثلاً اول سال زکوی وی که محرم بوده است بیست شتر داشته است و اول محرم دوم نیز شش شتر دیگر مالک شود که مبدأ سال مجموع هر دو یعنی نصاب جدید که بیست و شش شتر است و در آن بنت مخاض زکات است همان اول محرم خواهد شد که این حکم روشن است اگر چه ما توسعه ای در اینجا در آخر بحث قائل می شویم که خواهد آمد.

عمده بحث در جایی است که اضافه ملک جدید در اثناء سال باشد، که قهراً موجب تداخل دو نصاب خواهد شد مثلاً در ماه محرم بیست شتر دارد و در ماه رجب شش شتر اضافه می شود که مجموع شترهای نصاب دوم را تشکیل می دهند حالا سال زکوی را از کدام مبدأ، محرم ، یا رجب احتساب کند؟

مرحوم سید این فرع را به سه قسم تقسیم کرده است و در هر قسمی حکمش را گفته است.

قسم اول:

این است که ملک جدید نه نصاب است فی نفسه و نه با ملک اول و مجموع مکمل نصاب دوم است مثلاً در اول محرم بیست شتر داشت و اول رجب چهار شتر دیگر خرید که چهار شتر نه خودش نصاب است و نه با بیست شتر سابق مکمل نصاب دوم که بیست و شش شتر است می باشد و حکم این قسم معلوم است که این ملک جدید هیچ اثری در نصاب و در مبدأ سال زکوی ندارد.

ص: ۱۳۰

قسم دوم:

این است که ملک جدید فی نفسه نصاب مستقلی باشد اما مکمل نصاب دوم نیست مثلاً اگر در مثال سابق در ماه رجب مالک پنج شتر دیگر شود که پنج شتر فی نفسه نصاب است امّا مجموع محقق نصاب دوم که بیست و شش شتر است نمی شود و همان نصاب اول که در هر پنج شتر یک گوسفند واجب است باقی است ولیکن ملک جدید خود نیز مصداق مستقلی از همان نصاب است در این قسم دوم حکم این است که برای هر کدام از این دو نصاب مستقل مبدأ سال خودش را حساب می کنیم زیرا که هر کدام از دو مال نصاب مستقلی است که حکم خود را دارد و نصاب دیگری نیز در بین ایجاد نشده است.

قسم سوم:

این است که ملک جدید با ملک سابق مجموعاً مکمل نصاب دیگری باشد مثلاً در همین مثال در ماه رجب شش شتر مالک شود که به اضافه بیست شتری که داشته است مجموعاً نصاب دوم شتر را تشکیل می دهد و یا مثلاً سی گاو داشته است که نصاب اول است و در ماه رجب یازده عدد دیگر را مالک شده است که یازده گاو فی نفسه نصاب نیست ولی مکمل نصاب دوم است یعنی جمعاً با گاوهای سابقش می شود چهل یا چهل و یک عدد گاو که نصاب دوم است و در آن مسنّه لازم است پرداخت شود در حالی که در سی گاو تبیعه به عنوان زکات واجب بود و حالا سال مجموع را چگونه و از کدام ماه حساب کنیم.

این قسم را مرحوم سید به دو شق تقسیم می کند یکی آن که ملک جدید که مکمل است فی نفسه و به تنهائی نصاب نیست مثل یازده عدد گاو که با سی گاو قبل مکمل نصاب دوم است ولیکن فی نفسه و به تنهائی نصاب زکات نیست و دیگری مثال شش شتر است که شش شتر فی نفسه نیز واجد نصاب است و در عین حال با ملک اول یعنی بیست شتر مکمل نصاب دوم است و مرحوم سید در شق اول این قول را اختیار کرده است که شاید مشهور متأخرین هم باشد که معیار حول ملک اول است و حول نصاب دوم که در اثناء سال ایجاد شده است لغو می شود یعنی در مثال ذکر شده تا اول محرم آینده زکات سی گاو را که تبیعه است پرداخت می کند و بعد که می رسیم به ماه رجب و سال بر ملک جدید گذشته است این سال زکات ندارد و لغو می شود و چیزی بر مالک واجب نیست تا محرم که انتهای سال دوم است و در آن وقت زکات نصاب دوم یعنی چهل گاو واجب می شود و باید مسنّه پرداخت کند پس معیار می شود همان سال نصاب اول ولی در اولین سال زکات نصاب اول را می دهد و در سال دوم زکات نصاب دوم را می دهد و در شق دوم - مثال بیست و شش شتر - ابتدا می فرماید همان حکم شق اول از قسم سوم را دارد ولی در ذیل مسأله احتمال می دهد که ملحق به قسم دوم باشد و سال ملک جدیدی که هم مکمل است و هم خودش نصاب مستقلی است مستقلاً حساب شود و برخی هم از محشین گفته اند این متعین و یا احوط است.

بنابراین مرحوم سید ملک جدید در اثناء سال را تقسیم کرده است به سم قسم که با تشقیقی که در قسم سوم کرده است مسأله را در حقیقت به چهار قسم تقسیم کرده است این اجمال مسأله و حکم مرحوم سید در هر قسم است ولیکن در تفصیل بحث مشخص خواهد شد که این سه و یا چهار قسم در حقیقت شش قسم هستند یعنی هر یک از اقسام سه گانه مرحوم سید مشتمل بر دو قسم است لذا مجموع اقسام شش قسم خواهد بود بعضی هم مجموع را به پنج قسم تقسیم کردند که مشخص خواهد شد صحیح شش قسم است و ما در ضمن بحث از هر یک از اقسام سه گانه به دو قسم آن اشاره خواهیم کرد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۲ آذر ماه ۸۹/۰۹/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسأله سیزدهم بود که در اثناء حول مالک ملک جدیدی را از همان نوع مال زکوی مالک می شود در اینجا عرض شد مرحوم سید این را به سه قسم تقسیم کرد.

قسم اول:

ملک جدید نه خودش نصاب است و نه مکمل نصاب قبلی است. که در این قسم ایشان می فرماید ملک جدید اثری نمی کند. می فرماید (اما فی القسم الاول فلاشیء علیه کما لو کان له هذا المقدار ابتداء و ذلک کما لو کان عنده من الابل خمسه فحصل له فی اثناء الحول اربعه اخری او کان عنده اربعون شاه ثم حصل له اربعون فی اثناء الحول)

این قسم دارای دو شق است و شاید مرحوم سید هم ملتفت بوده است لذا دو مثال ذکر کرده است که هر مثال برای یک شق است شق اول آن که ملک جدید نه منفصلاً و نه منضماً نصاب نباشد مانند مثال اول که چهار شتر مالک شده است که اگر پنج شتر اول را هم نداشت باز چهار شتر نصاب نبود اما شق دوم آن است که ملک جدید اگر به تنهایی بود نصاب بود ولی منضماً به ملک قدیم نصاب نیست مانند مثال دوم که مالک چهل گوسفند است و در وسط سال چهل گوسفند دیگر هم مالک می شود و این چهل گوسفند با آن چهل گوسفند قدیم می شود هشتاد عدد که مکمل نصاب دیگری نیست چون نصاب دوم گوسفند صدوبیست و یکی است اما این چهل گوسفند اگر تنها بود و ملک سابق رانداشت نصاب بود أما در اینجا که همین هشتاد می باشد نصاب نیست و فرق این شق دوم از قسم اول با قسم دومی که در کلام مرحوم سید خواهد آمد آن است که در آن قسم ملک جدید بالفعل و منضماً هم نصاب است بر خلاف اینجا که بالفعل نصاب نیست.

ص: ۱۳۳

مرحوم محقق در معتبر که کتاب فقه تطبیقی ایشان است احتمالی را در این شق مطرح می کنند که شاید می خواستند این احتمال را در مقابل عامه مطرح کنند و فرمودند که شاید در چهل گوسفند جدید نیز زکات واجب باشد و از برای آن سال جدید باید حساب شود.

مرحوم شهید در دروس نقل می فرماید و می گوید له وجه و دلیل (فی کل اربعین شاه شاه)

شاید آن را در برگیرد، لیکن فقها آن را ردّ کرده و گفته اند که (فی کل اربعین شاه شاه)

ناظر به مالکین است و نه هر چهل گوسفند در مجموع گوسفندان و مقصود (فی کل اربعین شاه شاه)

منفردا و به تنهایی است نه منضماً و این کاملاً صریح روایات نصاب است زیرا در روایات نصاب آمده است که پس از چهل گوسفند هر چه گوسفندان زیاد شود تا به صدوبیست و یک گوسفند نرسد نصاب دیگری در کار نیست بنابراین چهل گوسفند ضمن هشتاد گوسفند نصاب دیگری نیست چه با هم مملوک شود و چه ملکیت آن در اثناء متأخر حاصل شود بلکه معمولاً نیز زیاد شدن ملک تدریجی است پس صریح روایات نصاب دوم در گوسفند نفی نصاب چهل گوسفند دوم در ضمن هشتاد گوسفند است و این شق دوم هم ملحق به شق اول است و حکمش همان است.

مهم قسم دوم و سوم است یعنی ملک جدید که در اثناء سال مالک می شود یا نصاب مستقل است یعنی حتی منضماً با ملک اول که این قسم دوم است یا با ملک اول مکمل نصاب دوم است یعنی نصاب اول را به نصاب دوم می رساند که قسم سوم است.

ص: ۱۳۴

قبـل از اینکه وارد حکم هریـک از دو قسم شویم مقـدمتاً لازم است به کلمـات فقهـا در این رابطه توجه کنیم زیرا که توجه به کلمات فقها در فقه از چند جهت بسیار مهم است.

جهت اول

این که بـا مراجعه به کلمـات قـدما تسالمها و اجماعها فقهی و شـهرتهای قوی مشـخص می شود که ممکن است موجب علم یا اطمینان به حکم شرعی شود.

جهت دوم

این که از تتبع کلمات فقها ممکن است حجیت سندی نفی یا اثبات شود یعنی اعراض مشهور قدما را از خبر معتبری نشان دهد که موجب وهن حجیت آن است و یـا برعکس عمل مشـهور به خبری که سـندش ضـعیف است موجب انجبار ضـعف آن خبر شود که هر دو محل بحث در علم اصول است و بعضی هر دو را قبول دارند و بعضی دیگر هردو را رد می کنند و قبول ندارند و برخی دیگر قائل به تفصـیلند که درست هم همین است یعنی اعراض مشـهور قـدما از خبر ثقه موهن است ولی عمل مشـهور جابر نیست و تشخیص اعراض یا عمل مشهور نیاز به مراجعه کلمات علماء مخصوصاً کلمات فقها است.

جهت سوم

این که بـا مراجعه کلمـات فقهـا ممکن است اسـتظهار فقیه از آیه و یا روایت تقویت شود و یا حتی ایجاد شود زیرا فقها معمولاً وجه و نکات دلالت ادله لفظی را تشریح می کنند و فهم خود را از آنها بیان می کنند که بسیار قابل استفاده است .

در این مسأله اگر رجوع کنیم به کلمات قدما، می بینیم که تقسیم بندی ذکر شده را به این ترتیب ندارند ولیکن اصل مسأله در کلاـم فقهـاست که بیشتر در مقابـل فتوای فقهـای عامه مطرح شـده است که عامه قائلنـد اگر حیوان جدیـد در اثناء سال زکوی تولیـد شود و بـاعث نصـاب جدیـد شود زکـات همه آنها یعنی ملک جدیـد و قـدیم سر سال نصاب ملک قـدیم واجب است پرداخت شود مخصوصاً اگر از طریق تولید مثل انعام زکوی باشد.

ص: ۱۳۵

در مقابل این فتوا فقهای ما موضع گرفتند و آن را باطل دانسته و آن را خلاف اجماع فقهای ما دانسته اند مثلاً مرحوم سید مرتضی در کتاب انتصار و یا مرحوم شیخ طوسی در خلاف صراحتاً ادعای اجماع بر نفی آن را کرده است مرحوم سید گفته است (ومما یظن انفراد الامامیه به القول بان السخال و الفصلان و العجاجیل لاتضم الی امهاتها فی الزکاه وان بلغ عدد الامهات النصاب وسواءٌ کانت هذه السخال متولده عن هذه الامهات التی فی ملك صاحبها او کانت مستفاده من جهه اخری لان النخعی والحسن البصری یذهبان الی مثل ما ذهبت الیه الامامیه ولایجعلان حول الکبار حولاً للصغار و الحجه لمذهبنا الاجماع)

(انتصار، ص۲۲۰) و مرحوم شیخ هم عبارت مشابهی دارد و در منتهی هم مرحوم علامه همین اجماع را ذکر کرده و فتوای عامه را هم ذکر کرده و فرموده است (ولاتجب الزکاه فی السخال حتی یحول علیها الحول ولیس حول امهاتها حولها وعلیه فتوی علمائنا اجمع و به قال الحسن البصری و ابراهیم النخعی)

(منتهی، ج۸، ص۱۵۰)که این دو نفر از سنی ها با ما موافقند و در کتاب المعتبر مرحوم محقق می فرماید (لو کان معه نصاب من الابل و الغنم فنتجت فی اثناء الحول اعتبر لها حول بانفرادها ولایکون حول امهاتها حولها و به قال الحسن و النخعی خلافا لابی حنیفه والشافعی و مالك واحمد)

(المعتبر، ج۲، ص۵۰۹) یعنی همه مذاهب اربعه با ما مخالفند در این مسأله و می گویند همان حول امهات از برای مجموع کافی است و حول جدید از برای بچه ها لازم نیست در جواهر هم چنین تعبیری آمده (بلا خلاف اجده بل الاجماع فی الخلاف و المنتهی و الانتصار و غیرها علیه)

ص: ۱۳۶

(جواهر، ج۱۵، ص۹۲) پس اصل این که اگر ملک جدید خودش نصاب باشد و یا مکمل نصاب قبل به نصاب بعدی باشد حول نصاب قبلی از برای وجوب دفع زکات آن نصاب بعدی کافی نیست بلکه باید از برای ملک جدید سال و حول جدید حساب کرد این اجماعی است. البته در رابطه با چگونگی حساب حول جدید از برای ملک جدید اختلاف است و اقوال متعددی ذکر شده چنانچه خواهد آمد.

ولیکن قبل از ورود به آن بحث باید نکته ای را ذکر کنیم و آن اینکه در اینجا روایتی آمده است که ممکن است گفته شود ظاهر در فتوای عامه است و این که سرسال ملک اول پرداخت زکات هر دو ملک و نصاب دوم لازم است و آن روایت عبدالحمید ابن عواض است (عن ابی عبدالله

(علیه السلام) قال فی الرجل یکون عنده المال فیحول علیه الحول ثم یصیب مالا آخر قبل ان یحول علی المال الاول الحول قال اذا حال علی المال الاول الحول زکاهما جمیعا)

(وسایل، ج۹، ص۱۷۱) که البته این کلام تمام نیست به دو دلیل یکی این که این روایت در خصوص نقدین است زیرا که مقصود از مال نقدین است و شامل انعام نمی شود و این مطلب را سابقاً عرض کرده ایم و نکته دیگر این که سند این روایت ضعیف است زیرا که در سند آمده است ابن جمهور عن ابیه عن یونس علی عبدالحمید بن عواض که ابن جمهور (محمد بن جمهور) تضعیف شده و گفته شده است (فاسد و غال و فی حدیثه تخلیط)

و این هم در کلمات نجاشی و شیخ و ابن الغضائری آمده است و پدرش نیز (جمهور) توثیق نشده است بنابر این روایت از نظر سند هم ضعیف است علاوه بر این که در روایات زکات نقدین روایات معتبری هم خواهد آمد که بر خلاف این روایت دلالت دارد. بنابراین استدلال به این روایت صحیح نیست علاوه بر این که أصل مسأله اجماعی است همانگونه که گفته شد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۶ آذر ماه ۸۹/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جایی بود که مالک انعام در میان سال ملک جدیدی را از انعام مالک شود، که مرحوم سید این مسأله را به سه قسم تقسیم کرد:

قسم اول آنکه ملک جدید نه فی نفسه نصاب است و نه مکمل نصاب است بلکه مقدار زائدی است که عملاً عفو است که گذشت و حکمش روشن است.

قسم دوم آن که ملک جدید نصاب مستقل باشد فی نفسه و مکمل نصاب دیگری نباشد.

قسم سوم آن که با ملک اول مکمل نصاب دیگری باشد که مهم بحث در دو قسم دوم و سوم می باشد که ایشان فرمود(و اما فی القسم الثانی فلا یضم الجدید الی السابق بل یعتبر لکل منهما حول بانفراده کما لو کان عنده خمس من الابل ثم بعد سته أشهر ملک خمس اخری فبعد تمام السنه الاولی یخرج شاه و بعد تمام السنه للخمس الجدیده ایضا یخرج شاه و هکذا)

در قسم دوم می فرماید چون هر یک نصاب مستقلی است حکم این است که برای هر یک از دو نصاب حول مستقل حساب کند.

ص: ۱۳۸

برای اینکه مقصود مصنف خوب بیان شود و اشکالاتی که ممکن است وارد شود دفع گردد باید مقصود مصنف از (ان یکون نصاباً مستقلاً)

را مشخص کنیم. مقصود این است که ملک جدید فی نفسه نصاب باشد ولو بضم مقدار عفو از نصاب سابق مثلاً اول محرم شش شتر دارد اگر اول ماه رجب چهار عدد شتر مالک شد جمعاً می شود ده شتر که باز هم پنج شتر اضافی نصاب مستقل است پس معلوم شد که مقصود این نیست که ملک جدید به تنهایی باید نصاب باشد بلکه کافی است با مقدار معفو از ملک اول نصاب مستقل باشد زیرا که این مکمل نیست بلکه نصاب مستقل از نصاب اول که پنج شتر است می باشد، نکته دیگر این است که نصاب جدیدی که ایجاد شده مکمل نصاب سابق نباشد بلکه تنها نصاب مستقلی باشد یعنی خودش با نصاب سابق ایجاد نصاب جدیدی را نکند، والاـ داخل در قسم سوم خواهد شد که مکمل نصاب جدید می شود بنابر این فقط آنجایی مشمول قسم دوم است که ملک جدید فی نفسه نصاب باشد و هیچ تداخلی با افراد نصاب سابق که متعلق زکات قرار می گیرند و نه مقدار معفو از آن نداشته باشد و این در جایی است که ملک جدید منضم به ملک اول هم نصاب مستقل باشد و

مکمل نصاب جدید نباشد، مثلاً اگر فرض کنید اول پنج شتر داشته است و وسط سال پنج یاده شتر دیگر مالک شود اینجا می فرماید چون هریک از پنج شتر نصاب مستقلی است و با یکدیگر مشترک نیستند در افرادی که متعلق زکاتند از برای هریک از این دو نصاب حول مستقلی حساب می شود که این حکم قسم دوم است و مدرک ایشان هم این است که اطلاقات ادله نصاب هر کدام شامل موضوع خودش است و تداخلی میان تعلق زکات به افراد پیدا نمی شود یعنی به پنج شتر در هر سال بیش از یک زکات تعلق نمی گیرد و نصاب اول با نصاب دوم در عرض هم مشمول دلیل زکات است ولیکن بشرط گذشت سال بر هر یک - هر چند سال آنها جدای از هم باشد مانند این که از دو جنس زکوی باشد - مالک باید هر کدام را در سال زکوی خودش حساب کرده و زکات بدهد لذا مرحوم سید فرمود یکون (لکل منهما حول بانفراده)

ص: ۱۳۹

که این کلمه بانفراده در کلمات محقق و غیره هم آمده است.

حال ما عرض می کنیم در اینجا لازم است استثنائی مطرح شود که ایشان مطرح نکرده است و علمای دیگر هم از آن غفلت کردند و تنها مرحوم امام(ره) به آن توجه کرده اگر چه اشکال دیگری بر فرمایش ایشان مطرح است که ذکر خواهیم نمود ما عرض می کنیم که قسم دوم یعنی جائی که ملك دوم نصاب مستقل است در حقیقت بر دو قسم است.

قسم اول:

گاهی نصاب دوم مستقل با نصاب اول هیچ گونه تداخلی ندارند و نصاب اول منضم به نصاب دوم باز هم نصاب مستقلی است و مورد عفو هم قرار نمی گیرد و کاملاً مستقل است مانند مثالی را که مرحوم سید فرموده است که در اینجا حکم خیلی روشن است یعنی هریک از دو مال سال مستقل خود را تا آخر خواهد داشت.

قسم دوم:

این که ملك اول اگر چه منفرداً و در ابتدا نصابی مستقل است ولی منضماً به ملك دوم دیگر نصاب مستقل نیست و هر دو مکمل نصابی دیگر هم نیستند بلکه ملك اول تبدیل به مقدار معفو عنه در نصاب ملك دوم می شود مثل این که اول سال مالك پنج شتر باشد و وسط سال بیست و شش شتر دیگر مالك شود که اینجا درست است که آن بیست و شش شتر نصاب مستقلی است ولی بعد از ملك بیست و شش شتر پنج شتر اول در ضمن مجموع که سی و یك شتر است معفو عنه می شود و در این فرض صحیح این است که پنج شتر زکات مستقل دارد و سال مستقل برایش از مبدأ تملك حساب می شود ولیکن بعداً دیگر این نصاب ساقط می شود و سال زکوی همان مبدأ سال ملك دوم می شود یعنی از برای هر یك سال مستقل است ولیکن ملك اول تنها یك سال مستقل دارد و آن سال اول و سالهای دیگر ادامه پیدا نمی کند و بعد از آن در ضمن نصاب مستقل دوم قرار گرفته و معفو عنه می شود مانند آنجائی که آن پنج شتر را بعد از بیست و شش شتر و یا مقارن با آن مالك شده باشد.

اما این که چرا در سنوات بعد عفو شده و نصابش ساقط می شود پاسخش آن است که چون مشمول دلیل عفو نصاب مستقل ملک دوم است و اما این که چرا در سال اول معفو نمی شود به جهت این است که از دلیل وجوب بنت مخاض در بیست و شش شتر الی سی و شش شتر استفاده نمی شود که ما بین این دو نصاب یعنی پنج شتر عفو است و زکات ندارد حتی اگر حول دیگری داشته باشد بلکه بلحاظ سال زکوی بیست و شش شتر عفو است و نه بیشتر از آن بنابراین ما اینجا از دلیل عفو نمی توانیم استفاده کنیم که سال اول پنج شتر که قبل از ملک بیست و شش شتر بوده است هم زکات ندارد و عفو است. پس این پنج شتر چون مبداء ملکیتش قبل از ملکیت بیست و شش شتر است اگر چه در ضمن بیست و شش شتر معفو است ولی در اینجا معفو عنه نیست و مشمول اطلاق دلیل نصاب اول است همچنان که بیست و شش شتر هم - ملک دوم - از ابتدای تحقق ملک مشمول دلیل نصاب دوم است زیرا کاملاً مستقل از متعلق فریضه زکات پنج شتر اول است و مستلزم تعلق دو زکات به یک مال نخواهد بود و لذا داخل در قسم سوم هم نمی شود.

پس در حقیقت تحت قسم دوم دو شق یا دو قسم موجود است یکی این که نصاب جدید نه مکمل نصاب قبلی است و نه نصاب قبلی منضما به این نصاب دوم معفو عنه است که مرحوم سید تنها این فرض را در قسم دوم ذکر فرموده اند که حکم آن هم آن است که برای هریک سال مستقلی خواهد بود دائماً مانند دو جنس زکوی و شق دیگر اینکه ملک جدید اگر چه خودش نصاب مستقلی است و با ملک قدیم مکمل نصابی دیگر نیستند ولی ملک قدیم وقتی منضم به ملک جدید شود معفو عنه است ولی اگر منفرد باشد نصاب است و چون از قبل مملوک شده و منفرد بوده است بنابراین اطلاق دلیل (فی کل خمسه من الابل شاه)

آن را می گیرد و این اطلاق از برای سال اول فقط تمام است ولی برای سالهای آینده دیگر آن اطلاق تمام نیست زیرا در سالهای بعدی مالک بیست و شش شتر شده است و آن پنج شتر در ضمن بیست و شش شتر قرار گرفته که معفو است و علاوه بر بنت مخاض که زکات بیست و شش شتر است در پنج تای اضافه بر آن یک گوسفند واجب نیست مانند این که اگر بعد از تملک بیست و شش شتر آن را مالک شود در یک سال فقط از برای آن ملک سابق زکات می دهد و حول از آن پس ساقط می شود و معیار سال و حول ملک جدید است که اول رجب می باشد. بر خلاف شق اول از این قسم دوم یعنی اگر اول پنج شتر مالک بوده و در ماه رجب ده یا پانزده یا بیست شتر دیگر هم مالک شده است که در آن هر کدام نصاب مستقلی هستند و هیچ یک دیگری را حتی در فرض انضمام معفو قرار نمی دهند لذا هریک از پنج شتر تا آخر سال خود را خواهد داشت و این دو سال یا این دو حول همین طور ادامه دارد و هیچ کدام ساقط نمی شوند که مرحوم سید فقط این مثال را از برای قسم دوم فرض کرده اند در حالی که این طور نیست و مثال منحصر در این مثال نیست و شق دیگری هم این قسم دارد که داخل در قسم سوم و یا قسم اول نیست بلکه مربوط به قسم دوم است همان گونه که توضیح داده شد و حکمش با شق اول فرق می کند زیرا در شق اول هر دو سال زکوی مستقل و مستمر است مانند دو جنس زکوی ولی در شق دوم تنها برای یک سال دو حول مستقل خواهیم داشت و در سال بعد تنها حول مستقل ملک دوم باقی می ماند و حول ملک اول ساقط می شود و این به جهت مکمل بودن که قسم سوم است نیست و داخل در آن نیست بلکه موضوعاً و حکماً از قسم سوم خارج است و مربوط به قسم دوم است اما موضوعاً خارج است زیرا که نصاب در ملک دوم متوقف بر ملک اول نیست تا مکمل هم باشند بلکه مستقلاً نصاب است حتی اگر آن پنج شتر اول را نداشته باشد و این لازمه اش آن است که زکات و فریضه نصاب دوم به آن پنج شتر متعلق نمی شود بلکه در آن بیست و شش شتر است و این پنج شتر منضم به آن تنها معفو عنه است بر خلاف قسم سوم که در آن تکمیل نصاب است و خواهد آمد که قوام قسم سوم به این است که مال واحد متعلق دو فریضه زکات قرار گیرد یعنی در همان مقداری که عفو نیست و متعلق فریضه است دو زکات تعلق گیرد. و این در مانحن فیه لازم نمی آید و اما حکماً از آن خارج است و با آن فرق می کند زیرا که در قسم سوم چنانچه خواهد آمد حول ملک دوم که مکمل است ساقط می شود و حول ملک اول باقی می ماند ولیکن در سال اول تنها فریضه اول داده می شود و در سالهای بعد فریضه نصاب تکمیل شده داده می شود.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۷ آذر ماه ۸۹/۰۹/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شق دوم از قسم دوم بود از سه قسمی که مرحوم سید برای تملک ملک جدید در اثناء حول ذکر کرده بود و عرض کردیم در این قسم دو شق می توان ذکر کرد:

شق اول

که ظاهر بیان مرحوم سید است که ملک جدید نصاب جدید و مستقلی باشد در عرض نصاب اول مثل این که اول سال پنج شتر داشته باشد و ابتداء سال پنج شتر دیگر مالک شود تا بیست و پنج شتر که هر پنج شتر نصاب مستقلی است در عرض یکدیگر و در اینجا گفته شد که از برای هریک از دو ملک سال مستقل لحاظ می شود مانند دو مال زکوی مختلف و از دو جنس.

شق دوم

این که اگر مال جدید فی نفسه نصاب باشد اما نسبت به نصاب ملک اول نصاب دوم طولی باشد و ملک قدیم مکمل و محقق آن نباشد بلکه در جنب او معفو عنه است مثلاً پنج شتر داشته باشد و در اثناء سال بیست و شش شتر دیگر مالک شود که عدد بیست و شش نصاب دوم شتر است و پنج شتر اول در تکمیل آن نقشی ندارد ولیکن این پنج شتر وقتی منضم به بیست و شش شتر می شود معفو عنه است، که این شق را مرحوم سید ذکر نکرده اند و تعبیر مرحوم سید ظاهر در همان شق اول است که می فرماید (اما فی القسم الثانی فلا یضم الجدید الی السابق بل یعتبر لکل منهما حول بانفراده کما لو کان عنده خمس من الابل ثم بعد سته اشهر ملک خمس اخری فبعد تمام السنه الاولی یخرج شاه و بعد تمام السنه للخمس الجدیده ایضاً یخرج شاةً و هکذا).

ص: ۱۴۳

گفتیم در شق دوم مرحوم امام نکته ای را ذکر کرده است که درست است و آن این که سال اول آن پنج شتر یک گوسفند زکات دارد و سال اول بیست و شش شتر هم که مثلاً از اول رجب است یک بنت مخاض زکات باید خارج شود و بعد از آن حول بیست و شش شتر می شود سال زکوی مجموع هر دو مال که مرحوم ماتن این شق را ذکر نکرده است و احتمال می رود ایشان این شق را ضمن قسم سوم دانسته باشد نه قسم دوم یعنی نکته ای که در قسم سوم خواهد آمد را ایشان در این شق هم اجرا کرده اند و همان گونه که در قسم سوم حول ملک دوم را لغو می کنند و میزان را حول ملک اول قرار می دهند در این شق نیز همچنین است به دلیل این که مال واحد در یک سال نمی تواند مورد دو زکات قرار بگیرد هر چند نسبت به بعضی سال ها (به بیانی که مفصل در قسم سوم خواهد آمد) که این قاعده را به دو گونه می توان تصویر کرد.

تفسیر اول

این که مـال واحـد در دو نصـاب وارد نمی شود که مکمـل و محقق دو نصاب باشـد و ما به تبع از مرحوم امام(ره) این را قبول می کنیم که اگر این گونه تصویر شود این شق دوم داخل در قسم دوم خواهد بود به این دلیل که آن بیست و شـش شتری که در اثناء سال مالك می شود پنج شتر اول مکمل و محقق نصاب آن نیست بلکه خود نصاب کامل است و آن پنج شتر منضم به بیست و شـش شتر معفو عنه است و زائـد بر نصاب دوم است پس تعلق زکات و دخول یک مال در دو نصاب در یک سال دو بار لازم نمی آید بخلاف جایی که ملك جدید بدون ملك قدیم نصابش کامل نمی شود که در قسم سوم خواهیم گفت.

تفسیر دوم

این که یـک مـال نمی شود موضوع زکـات در دو نصاب در طول هم در یکسال قرار گیرد چه مکمل نصاب دوم باشـند و چه مکمل نباشـد و ملک اول منضم به دوم مقدار عفو نصاب دوم باشد طبق این تفسـیر موسع از آن قاعده شق دوم ملحق می شود به قسم سوم و مورد قسم دوم فقط آنجایی می مانـد که دو نصاب مسـتقل هم عرض هم باشـند و در طول یکدیگر نباشد و این مخصوص به پنج نصاب اول شتر است زیرا که نصابهای بقیه انعام همه در طول هم هستند.

لکن حق این است که اگر نصاب قبل مکمل و داخل در نصاب لاحق نبود هر چنـد طولی هم باشـند این مقدار کافی نیست که اطلاـق دلیـل نصـاب دوم لغو شود به بیانی که قبلاً گـذشت ولـذا شق دوم را بایـد در قسم دوم بیاوریم چنانچه مرحوم امام(ره) همین کار را کرده انـد هم در حاشـیه بر عروه و هم در تحریرالوسـیله و قسم سوم را مخصوص کردند به جایی که ملک اول با حصول ملـک دوم مکمـل و داخـل در نصاب دوم باشـد نه مقـدار عفو از آن و در نتیجه همان می شود که گفته شـد یعنی در سال اول هر دو نصاب حول مسـتقل دارنـد و در سال دوم حول ملک اول ساقط می شود و ملاک و معیار می شود حول ملک دوم از برای مجموع پس این که قسم دوم دو شق دارد و یا یک شق دارد مبنی بر حـدود نکته ای است که دلیل حکم در قسـم سوم است و بعداً به تفصیل آن را شرح خواهیم داد.

ص: ۱۴۵

البته مرحوم امام در اینجا دو مطلب دارد یکی که گفته شد و مطلب دیگر اشکال دیگری است که بر ماتن گرفته اند و اشکال صغروی است و فرموده اند که ذکر شق اول در قسم دوم صحیح نیست یعنی درحقیقت قسم دوم را فقط منحصر کردند در شق دوم و نسبت به شق اول مناقشه صغروی کرده و فرموده انـد که ما دو نصاب هم عرض نداریم و در نصابهای پنج گانه شتر نیز نصابها طولی هستند لـذا این شق را محلق کردنـد به قسم سوم. به این جهت فرموده انـد این طور نیست که هر پنـج شتر یک نصاب مستقل و در عرض هم باشد بلکه نصاب بعدی نصابی است که نصاب قبلی را لغو می کند یعنی پنج شتر یک نصاب است و ده شتر نصاب دوم است که پنج تای ضمن آن دیگر نصاب نیست و پانزده شتر نصاب سوم و بیست شتر نصاب چهارم و بیست و پنج شتر نصاب پنجم به نحو طولی هستند لهذا هر پنج شتر می شود مصداق مکمل نصاب لاحق و داخل در قسم سوم می شود نه قسم دوم که همان حکم را بایـد داشته باشد یعنی حول ملك جدیـد لغو می شود و حول نصاب و ملك اول معیار است ولیکن در سال اول زکات نصاب اول داده می شود و سپس زکات نصاب مجموع داده می شود مانند جائی که اول پنج شتر داشته و بعداً بیست و یک شتر مالك می شود که در قسم سوم خواهد آمد.

لـذا مرحوم امام(ره) هم در تحریر و هم در حاشیه بر عروه دو قسم دوم و سوم را این گونه مطرح کرده انـد و به احتمال قوی ایشان این مطلب را از بعضی روایات نصابهای پنج گانه شتر استفاده کرده اند زیرا که در برخی از روایات این طور آمده است (اذا کانت خمساً ففیها شاه الی عشره فاذا کانت عشره ففیها شاتان فاذا بلغت خمسه عشر ففیها ثلاث من الغنم)

که ممکن است مرحوم امام(ره) از این تعبیر طولیت استفاده کرده اند بنابراین هریک از این نصابهای پنج گانه در عرض دیگری نیست بلکه در طول آن است که آن را موضوعاً و حکماً ملحق می کند به قسم سوم.

لکن این اشکال صغروی مبنی بر آن است که ما از روایات نصابهای پنجگانه شتر این طور استفاده کنیم ولیکن با وجود دو روایات صحیحه فضلا و صحیحه زراره که گذشت و آنها تصریح داشتند که (فی کل خمسه من الابل شاه حتی تبلغ خمس و عشرین)

مشخص می شود که این پنج نصاب هم عرض می باشند و این که هر یک گوسفند زکات از برای پنج تا شتر است نه این که مثلاً ـ دو گوسفند از برای مجموع ده تا باشد بلکه از روایتی هم که ابتداءً ذکر شد عرفاً همین مطلب استفاده می شود و نه طولیت، همانگونه که مرحوم سید و دیگران استظهار کرده اند و چنانچه این استظهار نشود صحیحه فضلا و صحیحه زراره قرینه بر آن می شود که این پنج نصاب مستقل و هم عرض هستند. به این ترتیب بحث از قسم دوم به پایان می رسد که یا تنها شق اول است طبق مبنای صاحب عروه و یا دو شق دارد یعنی آن شقی که مرحوم سید فرموده اند و آن شقی که مرحوم امام(ره) فرموده اند که هر شق یک حکم دارد. حکم شق اول که دو نصاب هم عرضند و تکرار سالهای هر کدام مستقل از دیگری است و حکم شق دوم که هم عرض نیستند و در طول هم هستند ولیکن مکمل نصاب هم دیگر نیستند بازهم تعدد حول است و هر کدام سال خودش را دارد ولی نسبت به حول ملک اول تنها برای یک سال و بعداً ساقط شده و سال ملک دوم معیار و مدار قرار می گیرد و بر عکس حکم قسم سوم که می آید خواهد بود که در آن سال ملک دوم الغا می شود.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۸ آذر ماه ۸۹/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در سه قسمی بود که مرحوم سید ذکر کرده در رابطه با ملک جدیدی که در اثناء سال زکوی در انعام از همان نوع برای مکلف حاصل می شود که دو قسم اول و دوم آن گذشت.

اما قسم سوم

آنجایی است که مال جدید با ملک قدیم مجموعاً نصاب لاحق را تشکیل دهد مثلا سی گاو داشته مالک یازده گاو دیگر در اثناء سال شده که در مجموع می شود چهل و یک گاو که نصاب دوم زکات چهل گاو است و یک عدد اضافی به جهت امکان خروج فریضه سی گاو در سال اول از آنها فرض شده است تا نصاب دوم ناقص نشود این قسم سوم است که این قسم را ایشان به دو شق تقسیم می کند.

شق اول

این که ملک جدید با قطع نظر از اینکه مکمل نصاب لاحق است خودش نصاب مستقلی نیست مانند مثالی که فرض شد که یازده گاو نصاب مستقل نیست.

شق دوم

این که ملک جدید هم مکمل نصاب لاحق باشد و هم فی نفسه اگر مکمل هم نبود نصاب مستقل باشد مثل جایی که بیست شتر داشته باشد و در اثناء سال شش یا هفت شتر دیگر هم مالک شود که این هم مکمل نصاب دوم شتر است ولیکن اگر مکمل هم نبود فی نفسه نصاب بود زیرا پنج شتر نصاب است ولی از نصابیت افتاده است چون با ملک اول مجموعاً مکمل نصاب بعدی شده است.

ص: ۱۴۸

مرحوم سید در هر دو قسم می فرماید که حکم آن است که سال اول فریضه نصاب اول را می دهد و برای نصاب جدید که تکمیل شده است شش ماه و یا هر مدتی که مشترک است با حول اول لغو می شود و انتهای سال اول مبداء حول مجموع و نصاب دوم قرار می گیرد.

مرحوم سید در ذیل مسأله در باره شق دوم می فرماید در شق دوم احتمال دارد کسی قائل شود که آن ملحق به قسم دوم است یعنی از برای ملک جدید که فی نفسه اگر منضم نبود و مکمل نبود دارای نصاب مستقل بود حول مستقلی حساب کنیم یعنی از برای هریک از دو ملک قدیم و جدید حول جداگانه ای حساب شود (واما فی القسم الثالث فیستأنف حولا واحدا بعد انتهاء الحول الاول ولیس علی الملک الجدید فی بقیه الحول الاول شیء وذلک کما اذا کان عنده ثلاثون من البقر فملک فی اثناء

حولها احد عشر او کان عنده ثمانون من الغنم فملک فی اثناء حولها اثنتین واربعین ویلحق بهذا القسم علی الاقوی ما لو کان الملک الجدید نصاباً مستقلاً و مکملاً للنصاب اللاحق کما لو کان عنده من الابل عشرون فملک فی الاثناء سته اخری او کان عنده خمسه ثم ملک احدی و عشرین، ویحتمل الحاقه بالقسم الثانی).

در این قسم اقوال متعدد است و معرکه الاقوال این مسأله در همین قسم سوم است که مجموع اقوال و یا احتمالات در آن شش قول و یا شش احتمال است .

قول اول:

قول عامه است که گفتند همان مبداء ملک قدیم می شود مبداء برای هر دو مال حتی اگر ملک جدید در اثناء سال حاصل شود، که قهراً این قول به نفع فقرا است ولیکن خلاف صریح روایات شرطیت مرور حول است بر هر مال زکوی و خلاف اجماع فقهای شیعه است همانگونه که در کلمات قدما گذشت.

ص: ۱۴۹

قول دوم:

عکس قول عامه است یعنی حول اول ساقط و حول دوم معتبر است یعنی در واقع مبداء را حول ثانی قرار دهیم از برای مجموع.

قول سوم:

گفته شده که قائل هم دارد میان فقهای ما آن است که مانند قسم دوم هر دو حول نافذ و معتبر باشد ولی در مجموع مال یعنی اول محرم مثلاً یک تبیعه بدهد و اول رجب یک مسنه بدهد و هکذا.

قول چهارم:

قول به تقسیط است به این معنی که هم نصاب اول را زکات دهیم و هم زکات مجموع را که نصاب بعدی را تشکیل داده است حساب کنیم ولی آن مقداری که از افراد مجموع در حول اول زکاتش داده شده است از آن کم کنیم به خاطر این که دو بار در یکسال از یک مال زکات داده نشود و این قول به تقسیط را مرحوم علامه مطرح کرده است که البته تقسیط صوری دارد که مرحوم علامه فقط یک صورت را ذکر کرده است.

قول پنجم:

قول مشهور متأخرین است که مرحوم سید هم قائل شده است که حول اول زکاتش را به حساب نصاب اول بدهیم و همین را هم مبداء قرار دهیم از برای نصاب دوم که در مجموع مال است در سالهای بعد .

قول ششم:

قولی است که مرحوم سید در ذیل به آن اشاره کرده است که اگر ملک جدید مشتمل بر نصاب جداگانه و مستقل باشد از برای هر کدام سال خودش را لحاظ کنیم و مثل قسم دوم دو سال زکوی داشته باشد که این قول در حقیقت تفصیل میان دو شق قسم سوم است.

مبنای این اختلاف متوقف بر ذکر مقدمه ای است و آن این که فقها قاعده ای را مسلم گرفته اند که یک مال واحد در یک سال موضوع دو زکات قرار نمی گیرد و طبق این قاعده اگر از برای نصاب اول در سر سال زکوی آن و از برای مجموع و نصاب دوم سر سال زکوی مجموع زکات داده شود لازمه اش آن است که از یک مال در بخشی از سال که مشترک است دو بار زکات داده شود و این قاعده باعث می شود تا ما در اینجا راه حلی را پیدا کنیم که در هریک از اقوال راهی اختیار شده است.

أما دلیل قاعده فوق الذکر چند مطلب است یکی تسالم فقهی و اجماع ادعا شده در کلمات فقها و دیگری استدلال بر سه روایت .

اما ادعای اجماع بعید نیست چنین اجماعی باشد و اما اخبار روایت صحیح و معتبری از زراره در بحث زکات دین گذشت که در آن آمده بود شخصی مالی را به دیگری قرض می دهد و نزد مدیون آن مال یک سال می ماند زراره پرسیده است که چه کسی باید زکات آن مال را بدهد مدین یا دائن؟ و امام(علیه السلام) در جواب می فرماید زکات بر مدین است زیرا که آن مال اگر تلف شود و یا سود داشته باشد از برای مدین است بنابر این زکات مال هم بر اوست این اجمالاً مضمون سؤال و جوابی است که میان زراره و امام(علیه السلام)در آن روایت آمده بود که در ضمن آن جمله (لا یزکی المال الواحد من وجهین فی عام واحد)

آمـده است یعنی اگر قرار بود هم دائن و هم مـدیون زکات یک مال را بدهنـد در یک سال یک مال دو بار متعلق زکات قرار گرفته است و این صـحیح نیست و از این جمله هـا قاعـده کلی اسـتفاده می شود. روایت دیگر یـک روایت نبوی است که اهل سنت نقل کردند که مضمون آن در روایات ما هم آمده است متن روایت اهل سنت چنین است (لاثنی فی الصدقه)

و روایت از ابراهیم بن محمـد الفزاری عن الاوزاعی (فقیه معروف اهـل سـنت) عن عبـدالله بن حصـین عن النبی(صـلی الله علیه وآله)در کتاب غریب الحـدیث هروی نقل شـده است(ج ۱، ص۹۸) چـاپ حیـدرآباد هنـد و در روایات ما هم مشابه این تعبیر آمده است ولی در دعائم الاسلام (ج۱، ص۲۵۲) (روینا عن جعفر بن محمد

(علیه السلام)عن ابیه عن آبائه عن علی

(علیه السلام) ان رسول الله

(صـلی الله علیه وآله) نهی ان یحلّف النـاس علی صـدقاتهم و قال هم فیها مامونون و نهی ان تُثّنی علیهم فی عام مرتین ولا یأخذ بها فی عام الامره واحـده و نهی ان یغلّظ علیهم فی اخذها منهم و ان یقهروا علی ذلک او یضـربوا او یشدد علیهم او یکلفوا فوق طاقتهم وأمر ان لایأخذ المصدّق الا ما وجد فی ایدیهم و ان یعدل فیهم و لایدع لهم حقا یجب علیهم)

که این روایت در مستدرک است(ج۷، ص۷۰).

البته اشـکالاتی بر این چنـد دلیل وارد کرده اند مثل این که این اجماع مدرکی است و روایت دعائم هم مرسـله است و روایت نبوی هم در غریب الحدیث اهل سنت است و نزد آنها هم معتبر نیست تا چه رسد به ما و اما صحیحه زراره که صحیحه معتبری است معلوم نیست مقصود از آن چیست شایـد مقصود این باشـد که یـک مـال را دو نفر دائن و مـدین هر دو با هم زکات نمی دهند چون که هر دو مالک نیستند و این موضوع اجنبی از موضوع بحث ماست.

لکن انصافاً این اشکالات وارد نیست زیرا آن اجماع و تسالم خیلی قوی است و احتمال مدرکی بودن آن ضعیف است و جمله (لایزکی المال الواحد فی عام واحد مرتین)

در صحیح زراره هر چند که مورد تطبیق آن در صحیحه تعدد مالک است ولی به شکل کبرای کلی و در سیاق استنکار آمده است که امام(علیه السلام)می فرماید (لایزکی المال الواحد مرتین فی عام واحد)

و این ظاهر در ضرب یک قاعده کلی است که می خواهد بگوید بیش از یک زکات از یک مال در یکسال اخذ نمی شود علاوه بر آنچه گفته شد اگر اجماع یا روایت زراره هم نبود باز هم این قاعده ثابت و قابل اثبات است با توجه به روایات و ادله زکات و اشتراط مضی حول بر هر نصابی از نصابها زیرا که در ذیل همان ادله نصاب آمده است تا یکسال نگذرد (لاشیء علی المالک و کأنه لم یکن له

) و این دلیل بر این است که هر نصابی باید یک حول بر آن بگذرد و این به معنای آن نیست که گذشت یکسال منشأ تعلق زکات می شود بلکه به این معناست که در یک سال کامل هر مال زکوی با شرایطش یک زکات دارد نه بیشتر و الا در هر روز که از سال بگذرد باز هم سال و حول دیگری بر آن مال گذشته است و باید زکاتش را مجدداً بدهد چون سال دیگری که یک روز و یا یک ماه با سال و حول سابق فرق دارد این قطعاً مقصود نیست بلکه مقصود بیان سالانه بودن فریضه زکات است پس در برخی ایام از سال هم نمی تواند به یک مال دو زکات تعلق بگیرد.

ص: ۱۵۳

پس این قاعده که فقها گفته اند مسلم است و از روایات نصابهای زکات و اشتراط گذشت سال بر آنها استفاده می شود و تشکیک در این قاعده صحیح نیست ولیکن باید ببینیم در جایی که چنین حالتی پیش می آید حکم آن طبق قاعده چیست یعنی عرف در اینجا چگونه میان اطلاق دلیل هر نصاب با نصاب دیگر جمع می کند.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۹ آذر ماه ۸۹/۰۹/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در قسم سوم بود که ملک جدید مال زکوی مکمل نصاب لاحق باشد یعنی مجموع آن با ملک قدیم نصاب بعدی را تشکیل دهد که عرض شد در این قسم آراء و احتمالات مختلفی بود و شش قول ذکر شد که قول پنجم قول مشهور و مرحوم سید بود و حکم آن چنین است که در سال اول همان زکات اول پرداخت می شود و مبداء سال مجموع مال و نصاب دوم در سالهای آینده قرار می گیرد ما در ابتداء استدلال بر قول مشهور را بیان می کنیم و سپس به نقد اقوال دیگر می پردازیم دلیل بر این قول مرکّب از دو مقدمه است :

مقدمه اول

این که روایاتی که مرور حول را لازم دانسته است به این معنی نیست که تنها موضوع زکات بعد از مضی حول فعلی می شود بلکه می خواهد این را هم بگوید که زکات یک مالیات سالانه است که در هر مال زکوی در طول یکسال یک بار به آن تعلق می گیرد که قهراً اگر در یک سال متعلق شد باید یکسال تمام دیگر از زمان انتهای سال قبل بر آن بگذرد تا مجدداً زکات به آن تعلق گیرد و در این جهت فرقی میان کل فریضه زکات و یا بخشی از آن نیست.

ص: ۱۵۴

مقدمه دوم

مربوط به ادله نصابهای طولی است که ظاهر آن این است که هر نصابی که شکل می گیرد نصاب سابق لغو می شود یعنی در حقیقت نصاب لاحق نصاب زکات کل آن مال است مثلاً اگر بیست و شش شتر داشت که بنت مخاض به آن تعلق می گیرد این بنت مخاض برای کل بیست و شش شتر است و دیگر نصابهای سابق بر آن مانند پنج تا بیست و پنج نصاب نیست یعنی در عرض واحد نصابهای طولی در مال واحد نمی توانند موضوع زکات قرار بگیرند بلکه همیشه در مال واحد یک نصاب است که این نکته هم روشن است.

حال اگر مجموع این دو مقدمه را کنار هم بگذاریم به همان قاعده ذکر شده می رسیم که در مال واحد در کل یا بعض سال واحد دو زکات تعلق نمی گیرد چرا که اگر در یک سال – و لو بعض سال – دو زکات به مال متعلق شود این تعدد اگر به جهت تعدد نصاب باشد این خلاف مقدمه دوم است که گفته شد دو نصاب طولی در یک سال هر چند به لحاظ برخی از سال نمی تواند مقتضی زکات باشد وا گر به جهت تعدد مبدأ باشد این بر خلاف مقدمه اول خواهد بود و نتیجه جمع این دو

نکته آن است که نمی شود یک مال واحد در بخش یا تمام حول واحد متعلق دو نصاب طولی و دو زکات قرار بگیرد حال که این گونه نیست پس در اینجا کدام یک از دو نصاب درست است؟ آیا اطلاق دلیل نصاب اول حجت است یا اطلاق دلیل نصاب دوم که به همین جهت ادعای تعارض یا تزاحم میان دلیل دو نصاب شده است.

لکن این مطلب صحیح نیست زیرا که اینجا نه تزاحم است و نه تعارض أما تزاحم وجهی ندارد به جهت این که امکان امتثال هر دو زکات مقدور است و این روشن است اما تعارض نیست به دلیل مجموع آن دو نکته ای که گفته شد و این که مشهور گفته اند سال نصاب ملك اولی ملاك است و مبدأ سال دومی را لغو کردند به جهت تعارض و لغو احد الاطلاقین نیست بلکه به این نکته است که اینجا اصلًا از باب تعارض نیست و در حقیقت از باب ورود است یعنی اطلاق نصاب اول وارد و رافع موضوع اطلاق دلیل نصاب دوم است که این ورود این گونه استفاده می شود که در حقیقت بعد از این که از ادله استفاده کردیم که یک مال در یک سال دو بار متعلق زکات نمی شود پس هر مالی که در سال زودتر متعلق زکات قرار گرفته باشد دیگر تا یک سال تمام بر آن نگذرد نمی تواند متعلق زکات قرار بگیرد و در حقیقت یك قید بر موضوع دلیل زکات هر نصاب اضافه می شود و آن قید این است که زکات دیگری در سال آن نصاب به همان مال – و نه مقدار عفو آن – تعلق نگرفته باشد و الاّ بایستی آن سال قبلی تمام شود و یکسال دیگر بر آن مال بگذرد و این شرط همانند سایر شرائط تعلق زکات است مثل این که در حین سال مالك مجنون نشود یا مال یا برخی از نصاب به گونه ای که باقی نصاب نباشد از تصرف مالك خارج شود و غصب شود و اگر چنین شود حول آن مال منقطع شده و باید پس از تحقق آن شرط مجدداً یك سال تمام بر آن مال زکوی بگذرد بنابر این اینطور خواهد شد که آن نصاب دوم اگر چه از وسط سال آمده است ولی نمی تواند از حالا موضوع تعلق زکات دوم در مجموع سال قرار بگیرد و در خصوص مقدار اضافی هم فرض بر این است که به اندازه نصاب نمی باشد یعنی اطلاق دلیل نصاب اول رافع اطلاق دلیل نصاب دوم می شود.

البته ممکن است کسی بگوید چرا بر عکس عمل نکنیم یعنی اطلاق دلیل نصاب اول را رفع کنیم به جهت اطلاق دلیل نصاب دوم در مجموع مال که جواب این روشن است زیرا که نصاب اول و تعلق فریضه و فعلیت آن از قبل متحقق و فعلی می شود مثل دو عقد بیعی که بر یک مال صورت گیرد که خیلی روشن است عقد بیع دوم باطل می شود زیرا که اولی رافع موضوع دومی است در اینجا نیز همین گونه است که طبق قید استفاده شده در هر نصاب زکاتی که قبلًا در مال موضوعش فعلی شود رافع موضوع دومی خواهد بود بنابراین اطلاق دلیل نصاب اول رافع موضوع اطلاق نصاب دوم است پس این مسأله نه از باب تعارض است و نه تزاحم بلکه از باب ورود است و اینجا این طور نیست که مشهور اطلاق دلیل نصاب دوم را لغو کردند و این همانند آن است که کسی در میان سال برخی از مال را غصب کند که مابقی به اندازه نصاب نباشد و این بیان فنی مطلب مشهور است که بیان صحیحی است اما در اینجا یک اشکال است و آن اینکه در جایی که ملک جدید به تنهائی در حد نصاب قبلی باشد چرا سال مستقل نداشته باشد که این شق دوم قسم سوم است و آن را به بعد موکول می کنیم و حالا اشکالات بر اقوال دیگر را که ذکر شد بیان می کنیم .

اشکال قول اول

که قول عامه است کاملاً روشن است چرا که در ملک جدید گذشت سال و حول را شرط نکردند و این خلاف صریح روایات شرطیت آن و خلاف اجماع است.

ص: ۱۵۷

اشکال قول دوم

که حول اول را نادیـده می گیرد و حول دوم رامعیار می داند آن است که اطلاق نصاب اول را به چه دلیلی حذف کنیم با این که مسأله از نظر فنی بر عکس باید باشد همان گونه که گذشت مضافاً بر این که تالی فاسد دارد که نمی شود به آن ملتزم شد و آن عـدم زکات در موردی است که مالک در اثناء سال مالی را مالک شـد و در اثناء سال ملک جدید باز هم نصاب مکمل بعـدی را مالک شـد و آن سال هم حذف شد و در اثنای حول سوم نصاب بالاتر را و به همین ترتیب در هیچ یک از آن سالها زکات بر وی واجب نمی شود که این اصلا محتمل نیست .

اشکال قول سوم

که می گوید زکات هر دو سال و در هر دو نصاب را با هم بدهیم این است که اولاً:

قول خلاف قاعده ای است گفتیم که در یک سال دو زکات به یک مال تعلق نمی گیرد ثانیاً:

این قول هم تـالی فاسـد دارد به این ترتیب که مکلف در یک مال بایـد بارها زکات کل آن مال را بدهـد مثلاً فرض کنیـد در اول سال بیست و پنج شتر داشت مثلاً در اول محرم و یک ماه بعد یک شتر دیگر مالک شد که نصاب دوم است و ماه سوم ده شتر دیگر و ماه چهارم ده شتر دیگر و هکذا به این ترتیب باید پنج گوسـفند اول محرم آینده برای بیست و پنج گوسـفند بدهد و مـاه بعـدش یـک بنت مخاض بدهـد و ماه بعـد آن یک بنت لبون بدهـد به همین ترتیب در سال آینـده ظرف یک سال همه فرایض نصابهای شتر را در یک مال بدهد و این محتمل نیست لذا این قول هم مقطوع البطلان است .

ص: ۱۵۸

اشکال قول چهارم

قول به تقسیط منسوب به مرحوم علامه است که زکات هر نصابی را بر روی افراد آن نصاب محاسبه ریاضی کردند و ما عرض کردیم تقسیط هم ممکن است به لحاظ افراد نصاب باشد و هم به لحاظ زمان و بگوییم مثلاً در سر محرم زکات ندهد و سال را رجب قرار بدهد و آن شش ماهی که از محرم تا رجب برای آن بیست شتر مثلاً دو گوسفند بدهد زیرا زکات بیست شتر در یکسال چهار گوسفند است و نصفش می شود دو گوسفند و این تقسیط به لحاظ زمان است و برعکس هم می توان حساب کرد که معیار را سال ملك اول قرار داده و از برای شش ماه ملك جدید در سال اول زکاتش را محاسبه کرده و بدهد که در این نحو تقسیط سال مجموع در ملك یکی خواهد شد ولیکن مرحوم علامه بر حسب افراد تقسیط کرده است یعنی در سال اول – محرم اول – همان چهار گوسفند را می دهد و در اول رجب آینده زکات بیست و شش شتر را که بنت مخاض است می دهد لیکن منهای زکات بیست شتر یعنی۲۶۶ از بنت مخاض را می دهد و در محرم سوم باز بنت مخاض را می دهد منهای زکات شش شتر یعنی۲۶۲۰ بنت مخاض را می دهد و هکذا سر هر محرم ۲۶۲۰ از بنت مخاض و سر هر رجب ۲۶۶ از بنت مخاض را می دهد ولی تمام اینها خلاف قاعده ای است که گفتیم که دلیل نصاب اول موضوع تعلق نصاب دوم را رفع می کند به علاوه اینکه این دقت عرفی نه متفاهم از ادله زکات و نصابهای آن است و نه در تاریخ شرع و متشرعه سابقه دارد.

اما قول ششم

که آن قول وجاهتی دارد چرا که در قول ششم بین دو شق در قسم سوم تفصیل داده و گفته شده است که ملک مکمل اگر فی نفسه نصاب نباشد حکم همان است که گفته شد ولی اگر ملک جدید هم مکمل نصاب باشد و هم فی نفسه نصاب مستقل باشد مانند مثالی که مرحوم سید در ذیل ذکر کردند یعنی اول سال بیست شتر داشت و اول رجب شش شتر دیگر اضافه شد که این شش شتر فی نفسه نیز نصاب است لولا مکمل بودن نصاب دوم که در این شق دوم باید بگوییم آن بیست شتر سالشان محرم است و چهار گوسفند زکات دارند و آن شش شتر سالش رجب است و باید زکات شش شتر را بدهد که همان حکم قسم دوم از سه قسم در متن است یعنی مانند دو نصاب هم عرض از برای هر کدام سال جداگانه قرار دهیم.

بر این قول اشکال شده است که آن شش شتر درست است واجد پنج شتر است و اگر تنها و بدون آن بیست شتر اول بود نصاب مستقل داشت ولی در اینجا شش شتر تنها و منفرد نیستند و در ضمن بیست و شش تا شتر است و پنج شتر ضمن بیست و شش شتر نصاب مستقل نیست تا مشمول دلیل آن نصاب شود و به عبارت دیگر اساساً جمع بین مکمل بودن نصاب لاحق و نصاب هم عرض و مستقل بودن ثبوتاً معقول نیست زیرا که قبلاً اشاره شد که هر نصاب لاحق نصابهای قبلی را لغو می کند و دیگر آنها در عرض آن نصاب لاحق نصاب نیستند، پس ممکن نیست که ملک جدید هم نصاب مکمل باشد و هم مستقل بلکه اگر نصاب مکمل شد دیگر نصاب مستقل نیست.

این بیان پاسخ دارد زیرا اگر قید انفراد و انضمام در نصاب قبل به این عنوان اخذ شده باشد نصاب قبل در اینجا صادق نخواهد بود زیرا که شش شتر در اینجا منضم است و منفرد نیست ولیکن دلیل نصاب اول که قید انفراد در آن اخذ نشده شامل هر پنج شتری می شود که داخل در نصاب بیست و شش شتر از نظر حکم به زکات نشده باشد یعنی هر پنج شتری که زکاتش در آن سال داده نشده باشد و چون که دلیل نصاب دوم اینجا را به جهت ورود اطلاق دلیل نصاب اول شامل نمی شود پس قید نصاب پنج شتر نسبت به ملک جدید حاصل است و آن این که مال متعلق دو زکات نمی شود حتی در بعض سال بنابراین باید به اطلاق دلیل نصاب مستقل در اینجا نیز همانند قسم دوم تمسک کرد زیرا که این اطلاق موضوعش تمام است بنابر این پاسخی که در کلمات بعضی از بزرگان آمده درست نیست و مقتضای صناعت همین است که بعضی ها فتوی دادند و برخی دیگر احتیاط کردند که این شق ملحق به قسم دوم است و مرحوم سید نیز احتمال داده است.

ولیکن پاسخ صحیح شاید این باشد که این قول لوازمی دارد که نمی توان آن را قبول کرد که یکی آن است که ممکن است دیگر هیچ گاه فریضه نصابهای لاحق فعلی نشوند مثلاً اگر فرض کنیم اول سال مالک ۲۵ شتر شد و در اثنای سال هم بیست و پنج شتر دیگر مالک شد که مجموع می شود پنجاه شتر همه اش باید گوسفند زکات بدهد با این که مالک نصاب (حقه) است و سالها بر آن ممکن است بگذرد و این در حکم لغو آن نصابهاست که محتمل نیست و به عبارت دیگر وقتی در وسط سال مالک بیست و پنج شتر دیگر می شود پس یقیناً در اول محرم مالک نصاب حقه خواهد شد و مشمول اطلاق ادله آن نصاب است که باید زکات آن را در سال دوم بدهد و نسبت به سال قبل تنها زکات ملک اول را باید بدهد که همان حکم شق اول از قسم سوم است. البته احتیاط در آن است که زکات شش ماه گذشته ملک دوم را هم که در این مثال قیمت پنج گوسفند است بپردازد و بدین ترتیب ثابت می شود که حق با مرحوم سید است که در هر دو شق قسم سوم فرموده اند در سال اول فریضه اول داده می شود و مبدأ نصاب دوم از برای سالهای آینده قرار می گیرد.

ص: ۱۶۱

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۴ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

مسأله ۱۴: لو اصدق زوجته نصاباً و حال علیه الحول وجب علیها الزکاه ولو طلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الی الزوج و وجب علیها زکاه المجموع فی نصفها ولو تلف نصفها یجب اخراج الزکاه من النصف الذی رجع الی الزوج و یرجع بعد الاخراج علیها بمقدار الزکاه هذا ان کان التلف بتفریط منها و اما ان تلف عندها بلاتفریط فیخرج نصف الزکاه من النصف الذی عند الزوج لعدم ضمان الزوجه حینئذ لعدم تفریطها نعم یرجع الزوج حینئذ ایضاً علیها بمقدار ما اخرج.

در این مسأله ایشان می فرماید اگر مال زکوی مهر قرار گرفت و صداق زنی شد و آن مال نزد زن یک سال باقی ماند مثلاً ۴۰ گوسفند یا ۲۰۰ درهم را مهر قرار داد و آن را پرداخت کرد اگر این مال در نزد زوجه یک سال بماند زکات دارد. بعد متعرض فروع مترتب بر آن می شود که اگر شوهر زن را طلاق داد و طلاق قبل از دخول بود نصف مهر برگشت می کند به زوج حال حکم این زکات چگونه است و در اینجا متعرض جهاتی از بحث می شود .

جهت اول

در أصل تعلق زکات است به مهری که مال زکوی باشد و نزد زوجه یکسال بماند دلیل این حکم روشن است چون عین زکوی است و زن به سبب عقد مالک این مال زکوی شده است و اگر یکسال نزد او بماند موضوع زکات قرار می گیرد و اطلاقات ادله زکات شامل آن می شود حتی اگر بعداً زوج وی را طلاق دهد و طلاق قبل از دخول باشد چون که ملک وی بوده است و شرایط وجوب زکات را نیز داشته است البته این مال نصفش متزلزل بوده است و با دخول مستقر می شده است و این مانند خیار احدالمتبایعین است که قبلاً گفته شد خیار داشتن و متزلزل بودن مال زکوی مانع از تعلق زکات نیست چون خیار و یا تزلزل مانع از تصرف در آن نیست و قهراً موضوع اطلاقات ادله زکات قرار می گیرد. البته اگر کسی در باب عدم استقرار نصف مهر قبل از دخول قائل به این شود که طلاق قبل از دخول کشف می کند که از ابتدا زوجه بیش از نصف مهر را مالک نشده است و تملیک نصف دیگر مراعی می ماند که اگر بعداً دخول کرد کشف می شود نصف دیگر هم مملوک زوجه شده است و اگر قبل از دخول طلاق داد کشف می شود اینکه از ابتدا و بعد از عقد غیر از نصف مهر به ملک زوجه منتقل نشده است اگر کسی این مبنا را قائل شود در اینجا موضوع زکات منتفی است چون با طلاق قبل از دخول کشف می شود که زوجه بیش از نصف مهر را مالک نبوده و فرض هم بر این است که آن نصف به حد نصاب نیست ولیکن این مبنا خلاف ظاهر ادله انتقال مهر به زوجه بمجرد عقد نکاح است و این که با طلاق قبل از دخول نصف مهریه بر می گردد و تفصیل آن در کتاب نکاح است.

ص: ۱۶۲

جهت دوم

در این است که اگر زوج طلاق دهد قبل از دخول نصف مهر بر می گردد و از ملک زوجه خارج می شود و به ملک زوج

منتقل می شود حال بحث در این است که نصفی که به زوج منتقل می شود چگونه است به نحو أشاعه است یا به نحو مال در ذمه زوجه است یا به نحو کلی در معین در مال خارجی است در جایی که مهر عین خارجی باشد و اینها آثاری دارد و با هم فرق می کند زیرا اگر به نحو اشاعه باشد در صورتی که مقداری از مال تلف شده باشد یا قبل از طلاق به دیگری منتقل شده باشد نصف مابقی منتقل می شود به زوج و نسبت به مقداری که تلف شده است نصف آن در ذمه زوجه از برای زوج است و نه از مال خارجی اما اگر گفتیم به نحو کلی فی المعین است مادامی که در موجود خارجی به اندازه نصف اصل مهر وجود داشته باشد زوج از عین آن می برد و در آن مالک است به نحو کلی فی المعین و انتقال به ذمه زوجه نمی شود یعنی زوج می تواند نصف خود را مطالبه از عین خارجی کند چون مابقی فرض این است که نصف را دارد و لذا برخی از اعلام گفته اند اگر ما از ادله رجوع نصف مهر باطلاق قبل از دخول اشاعه را بفهمیم در اینجا وقتی مقداری از مال به عنوان زکات خارج می شود و از ملک زوجه بیرون می رود حکم تلف را دارد و بنابر اشاعه زوج نصف باقی مانده را مالک می شود باطلاق و آن مقداری که از ملک زوجه به عنوان زکات خارج شده نصف قیمتش را در ذمه زوجه مالک می شود بر خلاف مبنای کلی فی المعین بودن نصف مهر.

ص: ۱۶۳

این مطلب که در تقریرات برخی از اعـاظم آمـده است تمـام نیست زیرا اینکه فرمودنـد ظاهر ادله اولی رجوع نصف مهر اشاعه است و ایشان از آیه (فنصف مافرضتم)

این اسـتظهار را کرده اند درست است و ما با این استظهار موافقیم ولی بانتیجه ای که ایشان تفریع کردند بر این که اگر به نحو اشـاعه باشـد لازمه اش این است که اگر برخی از مهر تلف شود یـا در حکم تلف از ملک زوجه خارج شود ماننـد زکات آن وقت نـتیجه اش تقسـیط تـالف است بر سـهم زوج و انتقـال حق او به ذمه زوجه این تفریع را مـا قبول نـداریم. زیرا مشـاع بودن نصف مهر که حق زوج است در آنچه که مهر است در خـارج به معنـای این نیست که تنهـا نصف مـابقی مهر مشاع است بلکه نصف همـان مقـدار فریضه یعنی نصف تمام مهر را از عین مهر خارجی شوهر به نحو اشاعه و شـرکت مالک می شود زیرا آیه می فرماید (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضه فنصف ما فرضتم

) یعنی مقـدار اسـتحقاق نصف مجموعی است که فرض شده و از عین مهر می باشد بنحو اشاعه در جائی که عین باقی باشد نه در ذمه زوجه و نه به نحو کلی در معیّن بنـابر این اگر مقـدار موجود تمـام آن مهر باشـد می شود نصف مشاع و اگر نصف آن مهر بـاقی مانـده است نصف زوج می شود تمـام نصف مهر موجود در خـارج و اگر کمتر از نصف را تلف کرده یـا به دیگری داده نصف زوج می شود به نسبت نصف مجموع مهر در مقـدار موجود از مهر به نحو مشاع که مقدار بیش از نصـفش خواهد بود پس مشاع بودن که به معنای شـرکت در عین خارجی و خصوصـیات شخصـیّه است به معنای این نیست که زوج در نصف مابقی شریک می شود و مقدار تلف شده از مال او بوده و زوجه ذمه اش به آن مشغول می شود زیرا که این تلف قبل از طلاق و تحقق اشاعه میان زوج و زوجه بوده است لهذا مادامی که به مقدار نصف اصل مهر در خارج موجود است به آن مقدار زوج بعـد از طلاـق از عین خارجی مالک می شود و تلف بر سـهم او توزیع نمی شود اگر مابقی به انـدازه نصف مجموع مهر باشـد بلکه تـالف از زوجه است بله اگر تلـف بعـد از طلاـق و انتقـال نصـف به زوج باشـد بر هر دو سـهم توزیـع می شود ولیکن در مـانحن فیه این گـونه نیست زیرا که تعلـق زکـات قبـل از طلاـق است و این متوقف بر قول به رجوع نصف مهر به زوج به نحو کلی فی المعین نیست و در حقیقت خلطی واقع شـده است بین تلف قبل از طلاق و حصول اشاعه و تلف بعد از حصول اشاعه، تلـف قبـل از حصـول اشـاعه موجب نمی شود که سـهم زوج از تـالف در ذمه زوجه قرار گیرد و اثر دیگر این که نصف المهر زوج به نحو اشاعه در مهر خارجی می باشـد آن است که زوجه نمی تواند زکات را از عین مهر بدهد بدون اذن قبل از تقسـیم زیرا که در هر جزئی از مـال خـارجی زوج نیز بعـد از طلاـق شـریک است ولیکن از مـال دیگر و قیمت را می توانـد به عنـوان زکات بدهـد بـدون نیاز به اذن زوج بنابراین سـهم زوج که نصف مجموع مهر است در مهر خارجی قرار دارد چه قائل به کلی فی المعین شویم و چه قائل به شرکت و اشاعه شویم و تفکیک بین دو مبنا در این جهت صحیح نیست.

جهت سوم

بحث این است که فرمود (لوطلقها بعد الحول قبل الدخول رجع نصفه الی الزوج و وجب زکاه المجموع فی نصفها)

یعنی اگر قبل از دخول طلاق دهد نصف مهر بر می گردد به زوج حال اگر مهر را تقسیم کند و هنوز زکات را پرداخت نکرده باشد این زکات در نصف زوجه است یا در نصف زوج است یا مشاع بینهما می باشد. این بحث مربوط به مبنا و مسلک اختیار شده در کیفیت تعلق زکات است که در فروع آینده مفصل بحث می شود خود مرحوم سید قائل است که زکات به نحو کلی فی المعین به عین زکوی تعلق می گیرد و به نحو ملک است نه به نحو حق یعنی از این ۴۰ گوسفند یک گوسفند به نحو کلی فی المعین ملک فقراست در مقابل این قول مشهور متأخرین می گویند زکات به نحو ملک از عین به نحو اشاعه است نه به نحو کلی فی المعین حال این اشاعه یا اشاعه در عین است و یا اشاعه در مالیت که دو نحو شرکت در مال خارجی است که بعداً مشروحاً بیان می شود.

در این جهت این دو مبنا موثر است زیرا اگر قائل شدیم که تعلق زکات به نحو اشاعه است این فتوای ماتن مشکل می شود زیرا فرموده است (وجب زکاه المجموع فی نصفها)

یعنی اگر مهر تقسیم شود در نصف باقی مانده نزد وی مجموع زکات تعلق گرفته است پس ساعی و حاکم شرع نمی تواند از نصف نزد زوج زکات را بگیرد و تمام زکات را می تواند بلکه متیعن است که از نصف زوجه بگیرد و این بنابر اشاعه درست نیست چون بنابر اشاعه هر گوسفندی ۴۰۱ آن مال فقرا شده است حتی در آن نصفی از گوسفندان که به زوج داده می شود و بدون اجازه فقرا و یا پرداخت زکات این تقسیم تمام نیست چون ملک آنها متعلق به عین است به نحو اشاعه و شرکت پس صاحب زکات باید از نصف زوج نصف فریضه زکات را بگیرد و نمی تواند مجموع را از نصف زوجه بگیرد البته پس از اخذ نصف زکات از سهم زوج او می تواند مثل یا قیمت آن را از زوجه بگیرد لذا گفته شده این حکم بر مبنای سید صحیح است یعنی اگر قبول کنیم که تعلق زکات به نحو کلی در معین است نه به نحو اشاعه معنایش این است که یک گوسفند از این ۴۰ گوسفند به نحو کلی در معین ملک فقراست و در کلی در معین اعیان ملک شخص است و مادامی که کلی محفوظ است تصرف مالک در مابقی جائز و صحیح است.

پس وقتی که ۲۰ گوسفند کلًا به زوج بر می گردد یک گوسفند که در مابقی موجود است محفوظ است و نصف زوج که به او داده می شود خالص از تعلق زکات است و مجموع زکات در نصف زوجه است همانگونه که در متن گفته شده است پس فتوای سید در این جهت و در این فرض بنابر مبنای خودشان تمام است ولی بنابر مبنای اشاعه و شرکت در عین تمام نیست مگر کسی قائل شود که زوجه همچنان که می توانسته زکات را عزل کند تا از اشاعه بیرون آید و در معزول متعین شود این ولایت را هم دارد که زکات را در نصف خود قرار دهد یعنی وقتی زوجه نصف این مهر را می خواهد به زوج برگرداند کأنه قصد می کند آن یک گوسفندی که متعلق زکات است در نصف خودش باقی باشد که البته از ادله عزل این اطلاق استفاده نمی شود چون ادله عزل ظاهرش این است که مکلف ولایت دارد یا زکات را بدهد یا آن را معین کند که عزل کامل زکات است و نه عزل نسبی آن در بخشی از مال زکوی .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۵ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله ۱۴ بود اگر زوجه مهری را که مال زکوی است یکسال نگهدارد و متعلق زکات قرار بگیرد عرض کردیم مرحوم سید در اینجا جهاتی از بحث را اشاره کرده است.

جهت اول

این است که این مهر متعلق زکات قرار می گیرد و متزلزل بودن نصف مهر و معلق بودنش بر دخول بطوری که اگر زوج طلاق دهد قبل از دخول نصف آن بر می گردد مانع از تعلق زکات نیست زیرا این رجوع بعد از ملکیت است و مانند خیاراتی است که قبلًا گفته شد و چون مانع از تصرف در مال نیست مانع از تعلق زکات هم نیست.

ص: ۱۶۶

جهت دوم

این بود که اگر قبل از دخول زوج طلاق دهد نصف مهر به وی بر می گردد حال اگر این طلاق بعد از مضی حول تعلق زکات بود برگشت نصف مهر چگونه است این جهت دوم است که مقداری توضیح بیشتر از آنچه گفته شد لازم دارد زیرا که آیا طلاق قبل از دخول موجب برگشت نصف کل مثلًا ۴۰ گوسفند است یعنی ۲۰ گوسفند از آنها به زوج بر می گردد و یکی از ۲۰ تای دیگر آنها زکات است و ۱۹ گوسفند دیگر از برای زوجه است یا نصف ۳۹ گوسفند به زوج بر می گردد و نسبت به گوسفندی که متعلق زکات قرار گرفته است ذمه زوجه از برای زوج به مقدار نصف آن مشغول می گردد و زوج حق ندارد آن را از گوسفندهای در خارج ببرد.

در این مسأله اختلاف شده است و منسوب به شیخ طوسی و محقق این است که تمام نصف را از خود مهر می برد یعنی ۲۰ گوسفند خارجی را مالک می شود به نحو اشاعه و برخی قائل شده اند نصف مابقی را یعنی نصف ۳۹ گوسفند را می برد و

قول سومی را هم مرحوم آقای حکیم در مستمسک اختیار کرده اند و بعضی دیگران هم دنبال کرده و تفصیل داده اند و گفته اند اگر زوجه مقدار زکات را از عین این مهر پرداخت کرده باشد قبل از طلاق مثلاً یک گوسفند را پرداخت کرده باشد و بعد زوج طلاق دهد در اینجا نصف مابقی بر می گردد از مهر خارجی به زوج یعنی ۳۹ گوسفندی که باقی مانده است نصفش مال زوج می شود و نسبت به نصف گوسفندی که طلب دارد از نصف مجموع مهر در ذمه زوجه مالک می شود یعنی زوج حق ندارد تمام ۲۰ گوسفند خود را از عین بگیرد بلکه ۵/۱۹ آن را می تواند از عین بگیرد و نصف یک گوسفند باقی مانده را از قیمت یامثل در ذمه زوجه می برد و اما اگر زوجه هنوز اخراج زکات را از عین مال نکرده است و زکات را نداده یا از مال دیگری داده است زوج نصف کل مهر را به نحو مشاع مالک می شود یعنی ۲۰ تا از گوسفندان به نحو مشاع به او منتقل می شود.

ص: ۱۶۷

براین تفصیل این گونه استدلال کرده اند و فرموده اند چون وقتی همه مهر در خارج موجود است هم به اطلاق دلیل زکات می توان اخذ کرد که۴۰۱ از این مال به نحو مشاع ملك فقراست و هم پس از طلاق نصف مشاع این مال می شود مال زوج مثل جایی که کسی مالی دارد و نصف آن را به کسی بفروشد و بعد ربعش را به دیگری و ثمنش را به سومی بفروشد و هکذا که در اینجا این مال مشترك می شود بین این افراد نصفش مال اولی است و ربعش مال دومی است و ثمن آن مال سومی و یك ثمن هم مال بایع است و همه به نحو مشاع قابل جمع در آن مال خارجی می باشند و در اینجا هم همچنین است چون کل مهر موجود است۴۰۱ را شارع با حکم به زکات منتقل کرده است برای اصحاب زکات و بعد که طلاق قبل از دخول واقع شد ۲۱ کل این مال نیز منتقل می شود به زوج به نحو مشاع و مابقی نیز برای زوج باقی ماند بنابراین وجهی نیست که بگوئیم نصف مابقی را زوج مالك می شود بلکه نصف تمام مهر خارجی به زوج تعلق می گیرد و ظاهر ادله (نصف ما فرضتم)

نصف خارجی و عین مال یعنی مشاع است و اطلاق آیه ظهور در اشاعه دارد یعنی نصف تمام آن مهر هم جنبه مالیت و مثلیت آن و هم جنبه شخص آن نصف به زوج بر می گردد.

اما اینکه اگر زکات را از عین داده باشد چرا نصف مابقی به زوج منتقل شود می گویند چون یکی از افراد مهر تلف شده است و در خارج موجود نیست عند الطلاق و این مثل جایی است که یک گوسفند را زوجه اتلاف کند و مثلاً ذبح کند که این جزء تالف نیز تقسیم می شود میان زوجه و زوج و نصف آن بر می گردد به زوج بعد از طلاق و چون معدوم و تلف شده است قیمت یا مثل آن را در ذمه زوجه مالك می شود مانند جائی که اصل مهر تلف شده باشد.

ص: ۱۶۸

لذا اینکه مرحوم شیخ طوسی و محقق فرموده اند در هر دو صورت نصف تمام مال را زوج می برد در این فرض تمام نیست و خلاف قاعده اشاعه است. و مبتنی است بر این که حق زوج در نصف مهر بعد از طلاق و قبل از دخول به نحو کلی فی المعین باشد ولذا حمل کرده اند فتوای مرحوم شیخ و محقق را بر این مبنا که آنها قائل به این شده اند که نصف زوج به نحو کلی فی المعین است که اگر اینگونه باشد قهراً به این شکل خواهد بود که اگر برخی از مال تلف هم شده باشد چون کلی نصف مال هنوز در خارج وجود دارد پس تمام آن نصف را از مال خارجی می برد تا وقتی که به اندازه نصف در مال خارجی وجود داشته باشد.

لکن ما عرض کردیم که این مطلب قابل قبول نیست به این معنا که حتی بنابر قول به اشاعه باز قول شیخ طوسی و محقق صحیح است زیرا ظاهر آیه آن است که نصف مجموع مهر را زوج از عین مهر خارجی مالک است مطلقا چه برخی از آن مهر خارجی تلف شده باشد یا تلف نشده باشد و این اطلاق دارد و اقتضا دارد که حتی بنابر اشاعه باز نصف تمام ما فرضتم را از عین موجود خارجی مالك است. که این اطلاق را اگر از دلیل (فنصف مافرضتم)

استفاده کنیم نتیجه اش این است که نصف تمام مهر را از مهر خارجی زوج مالك می شود هر چند بیشتر از نصف آن باشد و این مانند این است که بایع به مقدار نصف چهل گوسفند را بنحو مشاع از گوسفند خارجی بفروشد هر چند کمتر از چهل گوسفند باشد.

البته اگر استظهار شود که مقصود تعلق ملک زوج به نصف مهر تعیین شده در حین عقد نکاح است به نحوی که رجوع ابتدا تعلق گیرد به نصف مهر قبل از تلف یعنی فرض شود که آنچه که تلف شده است موجود است و رجوع نصف به آن تعلق گرفته است تفصیل ذکر شده صحیح خواهد بود زیرا مقدار تالف فرض شده است که با رجوع متعلق ملک زوج شده است و کأنه تلف از ملک او شده است و چون زوجه ضامن است باید مثل یا قیمت آن را بدهد.

ولیکن این مطلب ظاهراً خلاف اطلاق آیه می باشد و این که در باب فسخ این گونه فرض می شود به جهت آن است که متعلق عقد مال قبل از تلف بوده است بر خلاف اینجا که شارع بعد از طلاق حکم به رجوع نصف مقدار کل مهر را برای زوج داده است و عنوان (نصف ما فرضتم)

بر مهر موجود چنانچه واجد آن مقدار باشد صادق است بنابراین می توان گفت که فتوای مرحوم شیخ و محقق بر مبنای اشاعه نیز قابل توجیه است بلکه اگر تلف بعد از اشاعه و طلاق واقع شود قطعاً توزیع می شود یعنی اگر کسی مالی داشت که مشاع بود بین دو نفر بعد بخشی از آن تلف شد مقتضای اشاعه این است که هر جزئی از اجزاء مال هر دو است پس هر جزئی که تلف شود از هر دو تلف شده است.

این تتمیم بحث در جهت دوم بود جهت سوم و چهارم در حقیقت سه فرع فقهی است که در جهت سوم آن است که زوج قبل از دخول طلاق داد و نصف مهر به زوج برگشت داده شده است حال مال زکات در کدام نصف است در هر دو نصف یا در نصف زوجه است این جهت سوم است و جهت چهارم دو فرع دیگر است که اگر مثلاً ـ نصف زوجه تلف شود حکم زکات چیست که مرحوم سید آن را به دو فرض تقسیم کرده است چنانچه خواهد آمد و جهت سوم را نیز قبلاً به تفصیل بررسی کرده ایم.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۶ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

جهت چهارم

مرحوم سید می فرماید (ولو تلف نصفها یجب اخراج الزکاه من النصف الذی رجع الی الزوج و یرجع الیها بعد الحول بمقدار الزکاه هذا ان کان التلف بتفریط منها و اما ان تلف عندها بلاتفریط فیخرج نصف الزکاه من النصف الذی عند الزوج لعدم ضمان الزوجه حینئذ لعدم تفریطها نعم یرجع الزوج حینئذ علیها بمقدار ما اخرج)

در این جهت فرض می شود بر اینکه این مال تقسیم شده است و نصف آن نزد زوج و نصف نزد زوجه است که در جهت سابق فرض شده بود که تلف نشده است و فرمود که مجموع زکات از نصف زوجه خارج می شود ولیکن در این جهت فرض می کند که نصفی که نزد زوجه باقی مانده قبل از اداء زکات تلف شده است و در این جا دو فرض ذکر می کند و می فرماید اگر تلف به سبب تفریط و تعدی باشد و ماننداتلاف باشد مجموع زکات واجب است و لیکن ساعی زکات را از مال موجود نزد زوج اخذ می کند یعنی ساعی می تواند از مالی که نزد زوج است کل زکات را اخذ کند و بعد زوج آن را از زوجه می گیرد زیرا که زکات بر زوجه بوده و او ضامن است و اما اگر اتلاف و تفریط در کار نباشد بلکه خود به خود تلف شده باشد می فرماید در این فرض نصف فریضه زکات هم تلف شده و ساقط می شود و در رابطه با نصف باقی همان حکم را دارد یعنی از نصف زوج می گیرد و سپس زوج می تواند به زوجه رجوع کند.

ص: ۱۷۱

اشکالاتی ذکر شده است که یکی از آنها را مرحوم سید خوئی (ره) مطرح کردند که در تقریرات بحث آمده است و می فرماید این دو حکمی که ذکر شده است علی ای حال او علی کلی المبانی صحیح نیست یعنی چه قائل باشیم که زکات تعلقش به مال به نحو کل فی المعین باشد و چه به نحو اشاعه و شرکت زیرا که نصف زوج متعلق زکات نیست و ساعی هم اصلاً نمی تواند به او رجوع کند بلکه زکات در نصف زوجه است پس اگر تلف آن با تفریط باشد زوجه ضامن مجموع زکات است و اگر هم تعدی نباشد و تلف من نفسه باشد مجموع زکات تلف شده و دیگر زکات واجب نیست و هیچ فرقی هم بنابر مبانی گوناگون در تعلق زکات در کار نیست زیرا که مکلف ولایت بر عزل زکات و تصرف در مال را داشته است و تقسیم مال صحیح و نافذ است و این را از صحیحه برید استفاده می کنیم که در آن صحیحه آمده است که مصدق مال را تقسیم می کند به دو قسم و بعد مالک یکی از این دو قسم را اختیار می کند و به همین ترتیب تا زکات معین شود و تعلیل هم در آن آمده است که (لانه الشریک الاعظم)

(وسائل الشیعه، ص ۱۲۹) و به حکم این صحیحه مالک ولایت بر تصرف دارد بنابر این مجموع زکات پس از تقسیم در نصف زوجه خواهد بود و اگر با تعدی و تفریط تلف شود ضامن مجموع زکات است و اگر بدون آن تلف شود اصلاً ضامن نیست و نصف زوج مبری از زکات است و این یک اشکال اساسی است.

لکن ما پاسخ این اشکال را قبلاً اشاره کردیم و گفتیم که هر چند از ادله استفاده شده است که مکلف ولایت بر پرداخت زکات به فقیر و یا حتی عزل آن را از مال و یا از مال دیگر دارد ولی نه به این معنی که مالک حق عزل نسبی زکات و تعیین آن را در نصف خودش داشته باشد بلکه مالک حق تخلیص زکات را دارد به این ترتیب که آن را پرداخت کند و یا عزل و معین کند و بیش از این اندازه به او ولایت داده نشده است و نه تنها دلیلی بر نفوذ تصرفات مالک در مال زکوی قبل از پرداخت یا عزل زکات نداریم بلکه دلیل بر خلاف آن داریم اما دلیل بر آن نداریم زیرا که از صحیحه (برید بن معاویه) به هیچ وجه استفاده ولایت نمی شود بلکه تقسیم مال را نیز به دست ساعی و مصدق داده آن هم مقدمةً از برای اخذ زکات و نه تعیین آن در یکی از دو نصف به نحو مشاع و تعبیر به شریک اعظم بودن نیز دال بر چنین ولایتی نیست.

و اما دلیل بر خلاف داریم بخاطر وجود صحیحه عبدالرحمن از امام صادق(علیه السلام)که هم قبلًا اشاره کردیم و هم بعداً ذکر می کنیم که در آن امام(علیه السلام)فرموده است اگر مال زکوی را قبل از دادن زکاتش بفروشد ساعی می تواند کل زکات را از خود مال اخذ کند و مشتری آن عوض را از بایع خواهد گرفت پس این اشکال وارد نیست .

ولیکن در اینجا اشکال دیگری وجود دارد که آن اشکال قابل توجه است مرحوم سید دو فتوا در این دو فرع داده است و همچنین فتوایی در فرع سابق داده است که اگر سهم نصف زوجه تلف نشده باشد مجموع زکات در آن نصف است و ساعی از آن نصف زکات را می گیرد و این سه فتوی یعنی اگر مال زکوی تلف نشده باشد مجموع زکات در نصف زوجه است و اگر تلف شده باشد با تعدی و تفریط مجموع زکات در مال زوج می رود و اگر بدون تفریط باشد نصف زکات در ملک زوج است که پس از پرداخت زوج از زوجه اخذ می کند و این نه بنابر مبنای خود ماتن که قائل به کلی در معین است قابل توجیه است و نه بنابر مبنای دیگر که قائل است زکات به نحو اشاعه و شرکت در مال است قابل توجیه است لهذا لازم است آنها را بررسی کنیم و ببینیم آیا این سه فتوی را می توان توجیه کرد یانه.

ص: ۱۷۳

أما اگر مبنای ماتن را قبول کردیم که تعلق زکات مال زکوی به نحو کلی فی المعین است آنچه در فرع اول گفته شد، که در جهت سوم بحث کردیم قابل قبول است یعنی مال تنصیف شده است و نصف زوجه موجود است و در آنجا فرمود (مجموع الزکاه فی نصفها)

که این همانگونه که در آنجا گفتیم طبق مبنای کلی فی المعین درست است و مقتضی قاعده است پس فتوای ایشان در آن فرع تمام است ولی در دو فرع دوم و سوم یعنی جایی که نصف زوجه تلف شده باشد چه تلف باشد و چه اتلاف درست نیست زیرا که طبق مبنای کلی فی المعین تقسیم صحیح خواهد بود و نصف زوج خالص از زکات می شود زیرا به مقدار کلی زکات در نصف زوجه باقی بوده است و تقسیم و تصرف مکلف در مابقی آن صحیح و نافذ است و زکات یعنی کلّی یک گوسفند قبلاً ـ یعنی بعد از تقسیم و قبل ازتلف در نصف زوجه بوده است حال اگر آن نصف تلف شود در فرض تفریط یا اتلاف زوجه ضامن است و در فرض تلف بدون تفریط کل زکات هم تلف شده است و اینجا فرمایش مرحوم آقای خوئی طبق مبنای کلی فی المعین تمام می شود و فتوای ماتن قابل قبول نیست پس فقیهی که آن مبنا را قبول دارد نباید چنین تفصیلی می داد بلکه باید آنچه در فرع اول فرموده است در این دو فرع دوم وسوم می گفت یعنی زکات همه اش در همان نصف زوجه است بعد از تقسیم و اگر تلف یا اتلاف شود ربطی به نصف زوج ندارد و ساعی نمی تواند از نصف زوج زکات را بگیرد.

ص: ۱۷۴

أما بنابر مبنای اشاعه تا زمانی که زکات را پرداخت نکرده است مال مشترك است با صاحب زکات و تصرف مالك در مال تصرف در مال غیر است و کل مال به نحو مشاع متعلق زکات است و در این صورت فتاوایی را که در فرع اول که در جهت سوم گفتند قابل قبول نیست به این معنی که درست است که زوجه در هر سه فرض ضامن زکات است و در نهایت بر وی مستقر می شود ولی کیفیت اخراج ذکر شده در متن اشکال دارد به این معنی که نباید گفته شود زکات در فرض محفوظ بودن نصف زوجه همه اش در آن نصف است (مجموعها فی نصفها)

بلکه (مجموعها فی مجموع المال)

زیرا که بنحو اشاعه است و تقسیم فضولی است و ساعی می تواند نصف زکات رااز نصف زوج بگیرد و بعد زوج عوض آن را از زوجه بگیرد.

همچنین در فرض دوم که نصف زوجه اتلاف و یا تلف با تفریط شده باشد ساعی نمی تواند مجموع زکات را از نصف زوج اخراج کند بلکه تنها نصف زکات را می تواند از آن خارج کند و نصف دیگر آن در ذمه زوجه است که آن را اتلاف کرده است زیرا که مقتضای اشاعه همین است پس باید این طور می فرمود (یجب اخراج نصف الزکاه من النصف الزوج و یرجع الزوج فیه الی الزوجه و تضمن الزوجه نصف الزکاه)

بله آنچه که در فرض سوم گفته شده است درست است که اگر نصف زوجه تلف بلاتعدی و تفریط شده باشد چون افراز و تقسیم نافذ نبوده است سهم زکات در نصف مال که به دست زوج است باقی است و تلف نشده است و آن نصف دیگر بلا تعدی و تفریط تلف شده است پس ساعی می تواند نصف زکات را از نصف زوج بگیرد و زوج بعد از آن از زوجه قیمتش را می گیرد پس فتوای ماتن در فرع سوم بنابر اشاعه صحیح است نه بنابر مبنای خود ایشان و فتوای ماتن در فرع اول که در جهت سوم گذشت بنابر مبنای ماتن یعنی کلی فی المعین صحیح است و نه بنابر اشاعه و آنچه در فرع دوم گفته شده است نه بنابر اشاعه درست است و نه بنابر کلی فی المعین و این تهافت در مبانی در این سه فرع است .

از این اشکال فنّی می توان اینطور جواب داد که مرحوم سید همان مبنای کلی فی المعین را قبول دارد ولیکن کلی فی المعین در باب زکات باابواب دیگر دو فرق دارد که ایشان این دو فرق را از روایات استفاده کرده است و بر خلاف قاعده است یکی اینکه اگر برخی از مال تلف شود بدون تعدی و تفریط به همان نسبت از زکات کم می شود و تلف محسوب می شود که این مطلب بنابر اشاعه علی القاعده است و بنابر کلی فی المعین خلاف قاعده است لیکن در خصوص باب زکات احتمالاً ـ از روایاتی استفاده می شود که بر مکلف ارفاق شده است که اگر برخی از مال زکوی هم تلف شود آن تلف از مجموع حساب می شود و بر سهم زکات هم توزیع می شود که قبلاً ـ ایشان به این موضوع در مسأله ای اشاره کردانـد و نکته دیگر این که از روایت خاصی که در باب زکات آمده است استفاده می شود که اگر مکلف زکات نداد و مال را فروخت صاحب زکات می تواند از عین مال زکات را بگیرد زیرا که در روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق(علیه السلام) آمده است که مصدق می تواند زکات را از مشتری بگیرد و مشتری قیمتش را از فروشنده بگیرد و احتمالا ـ ایشان از این روایت این گونه استفاده کرده که در عین حال این که زکات به نحو کلی فی المعین است و مقتضی قاعده آن است که اگر مالک در برخی از مال زکوی تصرفی کرد که منافات با بقای کلی فی المعین نباشد آن تصرف باید نافذ باشد ولی در خصوص زکات از صحیحه عبدالرحمان خلاف قاعده را استفاده کردیم و در این روایت آمده است (فی رجل لم یزک ابله عامین فباعها علی من اشتراها ان یزکیها لما مضی؟ قال نعم توخذ منها زکاتها و یتبع بها البائع او یودی زکاتها البائع)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۷) و این روایت دلالت می کند که هر وقت مالك تصرفی کرد در عینی که زکات در آن متعلق شده اما پرداخت نشده است زکات در آن مال باقی می ماند و ساعی حق دارد کل زکات را از آن اخذ کند که شاید ایشان از این روایت اینطور اطلاق استفاده کرده است حتی برای جائی که برخی از مال زکوی را فروخته باشد که اگر این استظهار صحیح باشد در مانحن فیه هر دو فتوای مرحوم سید در فرع دوم و سوم صحیح خواهد بود یعنی در فرض تفریط و اتلاف کل زکات در نصف باقی مانده به دست زوج باقی است و در صورت تلف بدون تفریط نصف آن و هر سه فتوا در هر سه فرع صحیح و قابل توجیه است و کلیه اشکالات دفع می شود و در حقیقت ایشان جمع کرده است بین مبنای بین کلی فی المعین در باب تعلق زکات و بین این روایت و استفاده اطلاق از آن از برای موردی که برخی از مال زکوی را مالك قبل از پرداخت زکات منتقل به غیر کند. ولی شاید کسی بگوید که این روایت دلیل است بر اینکه تعلق زکات بنحو اشاعه است نه کلی فی المعین و تا زمانی که مالك زکات را پرداخت نکرده باشد زکات در عین به نحو مشاع باقی است و لهذا ولی زکات می تواند زکات مال را از مشتری بگیرد و این علی القاعده است و در حقیقت مفاد روایت از باب قاعده است و دلیل بر آن است علاوه بر این استظهار اطلاق در روایت نسبت به موردی که مالك برخی از مال زکوی را بفروشد و این که در این فرض هم ولی زکات می تواند زکات کل مال و مجموع را از آن مشتری بگیرد خیلی روشن نیست بنابراین فتوای ماتن طبق مبنای خود قابل توجیه نیست و طبق مبنای اشاعه اصل ضمان زکات و یا نصف آن بر زوجه در هر سه فرع صحیح است ولیکن کیفیت اخراج ذکر شده محل اشکال است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۷ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

مسأله ۱۵: اذا قال رب المال لم یحل علی مالی الحول یسمع منه بلا بینه ولایمین و کذا لو ادعی الاخراج او قال تلف منی ما اوجب النقص عن النصاب .

در این مسأله مرحوم سید متعرض این فرع شده که اگر هر آینه مالک ادعا کند که بر مال زکوی که حول در آن شرط است حول نگذشته است و یا ادعا کند که زکاتش را به فقرا داده است و یا ادعای تلف مال را بکند در این گونه موارد آیا قول او قبول می شود بدون بینه و یمین یا نه مرحوم سید می فرماید قول مالک مقبول است بدون بینه ویمین البته اگر متهم نباشد که آن را در مسئله دیگری در آینده مطرح می کند و مدرک ایشان دو چیز است .

مطلب اول

: مقتضی قاعده در بسیاری از موارد قبول قول مالک است بدون بینه البته در موارد تنازع یمین علی القاعده لازم است زیرا در رابطه با فرض اول که فرض شک در مضی حول است استصحاب عدم مضی حول یا عدم تعلق زکات به مال وی جاری است ولیکن در فرض دوم و سوم که فرض تلف و یا پرداخت است استصحاب مذکور جاری نیست بلکه بر عکس اصل عدم تلف و یا عدم پرداخت زکات جاری است ولیکن قاعده دیگری معتبر است و آن قاعده این است که چون شارع مالک را امین بر زکات قرار داده است و به وی ولایت بر پرداخت و عزل داده است پس ید مالک ید امین است و قول امین بدون بینه مقبول است پس این فتوا به لحاظ عدم نیاز به بینه مقتضای قاعده در اکثر این فروض است اما آنچه مهم است وجود روایات خاصه است که در آن روایات گفته شده است که قول مالک قبول می شود و نه بینه لازم است و نه یمین و دو یا سه روایت دراینجا وارد شده است.

ص: ۱۷۸

روایت اول:

روایت مفصل برید بن معاویه است که در آن امام صادق(علیه السلام)فعل امیرالمؤمنین(علیه السلام)را نقل می کند ودر یک مقطع آن آمده است (ثم قل لهم یا عباد الله ارسلنی الیکم ولی الله لآخذ منکم حق الله فی اموالکم فهل لله فی اموالکم من حق فتودون الی ولیه فان قال لک لا، فلا تراجعه)

(وسائل، ج۹، ص۱۲۹) و ظاهر این (لاتراجعه)

آن است که یعنی کلام او را قبول کن و این اطلاق دارد و همه فرض ذکر شده را می گیرد اعم از اینکه مالک مال را ندارد یا حول بر آن نگذشته یا تلف شده و یا به نصاب نرسیده باشد و یا شاید ادعا کرده یعنی به هر جهتی از این جهات مالک نفی کند وجود حق خدا را در مال خودش کلامش مورد قبول است. و عین این تعبیر در یکی از رسائل و مکاتبات

امیرالمؤمنین(علیه السلام)در نهج البلاغه به عمالش آمده است که فقرات آن مطابق با فقرات این روایت است.

روایت دوم:

معتبره غیاث بن ابراهیم از امام صادق (علیه السلام) است (عن ابیه قال کان علی صلوات الله علیه اذا بعث مصدّقه قال له اذا اتیت علی رب المال فقل تصدق رحمک الله مما اعطاک الله فان ولی عنک فلا تراجعه)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۲) و این کلمه (ولی عنک)

عام است شامل موردی که به جهت نداشتن حق خدا رفته باشد نیز می شود.

البته در اینجا یک اشکالی داریم که دیگران نکرده اند و آن این که مرحوم سید این را به عنوان یک حکم شرعی اولی مطرح کرده است در صورتی که سیاق این روایات آن است که این یک شیوه و سیاست اجرائی بوده است و مربوط به کیفیت عمل امیرالمؤمنین(علیه السلام) در مقام اخذ صدقات است یعنی تنها دستورات اجرایی ولی امر است نه حکم شرعی ولیّ تا گفته شود نمی شود مالک را مکلف به بینه و یا یمین کرد و یا در مال او تفحص کرد فقرات صدر و ذیل روایت نیز تناسب با حکم ولایتی و سیاست اجرائی دارد و لاأقل از اجمال و عدم ظهور در حکم شرعی اولی و نسبت به حکم شرعی باید رجوع به قواعد مدّعی و منکر شود.

ص: ۱۷۹

مسأله ۱۶: اذا اشتری نصابا و کان للبائع الخیار فان فسخ قبل تمام الحول فلا شیء علی المشتری و یکون ابتداء الحول بالنسبه الی البائع من حین الفسخ)

اگر به اندازه نصاب کسی مال زکوی را خرید و بائع هم خیار فسخ داشت اگر بایع قبل از مرور حول فسخ کند و چهل گوسفند را مثلاً پس بگیرد در این حال بر هیچ کدام زکات نیست زیرا که نزد هیچکدام یکسال نمانده است و این روشن است (و یکون ابتداء الحول بالنسبه الی البائع من حین الفسخ)

چون که فسخ ارجاع مبیع است از حین فسخ نه این که کشف از بقای ملك و انحلال عقد از اصلش باشد (و ان فسخ بعد تمام الحول عند المشتری وجب علیه الزکاه)

در این فرض حکم روشن است زیرا که آن مال زکوی نزد مشتری یک سال کامل باقی مانده و در ملك او بوده و اما اینکه چگونه باید پرداخت کند زکات مال را می فرماید (و حینئذ فان کان الفسخ بعد الاخراج من العین ضمن للبائع قیمه ما اخرج)

یعنی باید مشتری به بائع قیمت آن یک گوسفندی را که زکات داده است بدهد زیرا از ملکش و دستش خارج شده است و فسخ بعد از تلف است که صحیح است ولیکن مستلزم آن است که مشتری قیمت یا مثل آن شیء تلف شده را به بائع برگرداند (وان اخرجها من مال آخر اخذ البائع تمام العین)

حالا اگر مشتری زکات را از مال دیگری اخراج کرده باشد مثلاً قیمت یک گوسفند را داده باشد به مصدّق یا فقرا حق فقرا به ملك مشتری بر می گردد پس چهل گوسفند در مثال هنوز نزد مشتری باقی است که در این فرض حکم فرمود به رجوع تمام آنها با فسخ به بایع یعنی بایع حق استرداد عین را دارد و اما اگر زکات را اخراج نکرده باشد و فسخ از طرف بائع صورت گیرد می فرماید (وان کان قبل الاخراج فللمشتری ان یخرجها من العین و یغرم للبائع ما اخرج او ان یخرجها من مال آخر و یرجع العین بتمامها الی البائع

ص: ۱۸۰

) اما مشتری مخیر است که عین گوسفند را از مال اخراج کند و به بائع مابقی را برگرداند به همراه قیمت آن یک عدد گوسفند و همچنین می تواند زکات را از غیر عین بدهد یعنی حق بائع در استرداد او بعد از فسخ مانع از تخییر مشتری نمی شود و این که فسخ بائع مانع از تخییر مشتری نیست وجهش روشن است زیرا که قبل از فسخ زکات متعلق به عین شده است و در نتیجه یک گوسفند ملک فقرا شده و دیگر ملک مشتری نیست مانند جائی است که مشتری آن را با بیع خیاری فروخته باشد که با فسخ بایع مشتری ملزم به فسخ بیع دوم و ارجاع عین نیست بلکه می تواند بیع دوم را فسخ نکند و به بایع قیمت را بدهد در اینجا نیز همین گونه است پس آن یک گوسفند دیگر ملک مشتری نیست تا با فسخ بر گردد و ملک بائع شود مگر اینکه مشتری از مال دیگر آن را ادا کند و آن گوسفند بر گردد به ملک مشتری و این قسمت هم روشن است که تخییر مشتری با فسخ بائع از بین نمی رود ولی چون مشتری مخیر است و ولایت دارد که از مال دیگری پرداخت کند نه از خود عین اگر آن راه دوم را انتخاب کند و از مال دیگری زکات را بدهد آن گوسفند ملک خودش می شود همانند فرض اول که گفته بائع حق استرداد عین را بعد از فسخ دارد.

در اینجا اشکال شده است بر مرحوم سید که شما که مطابق مشهور قائلید بر اینکه فسخ من حینه است پس زمانی که فسخ انجام می گیرد در آن زمان اگر ملک از اول موجود باشد بر می گردد به بائع و اما اگر ملک از ملک مشتری بیرون رفته باشد چه دوباره برگردد به ملک او و چه بر نگردد فسخ موجب تعلق حق بایع بر ذمه مشتری می شود زیرا دیگر این ملک سابق نیست و ملک جدید است و فسخ ارجاع همان ملک سابق در مرحله بقاء است و آن ملک سابق دیگر قابل ارجاع نیست چرا که آن ملکیت با تعلق زکات از بین رفت و برگشتن آن به مشتری ملک جدید و دیگری است پس متعلق فسخ و استرداد قرار نمی گیرد و باید مثل یا قیمت را بگیرد مگر اینکه خود مشتری راضی باشد که بحث دیگری است .

این اشکال مبنی بر این است که در باب فسخ وقتی می گوییم من حینه است فسخ را هم این گونه تفسیر کنیم که حلّ ملک سابق است و یا اثرش آن است که باید هم ذات مبیع و هم ملکیت زمان عقد باقی باشد اما اگر مملوک بود ولی ملکیت او عوض شده باشد اثر فسخ استرداد آن عین نیست و این مطلب قابل قبول نیست زیرا که فسخ حل عقد است در مرحله بقا نه ارجاع ملک و اثر حل عقد آن است که اگر متعلق آن عقد موجود باشد نزد مشتری مستردّ می شود و این اطلاق دارد از حیث اینکه از ابتدا باقی باشد و یا از ملک مشتری بیرون رفته و مجدداً برگشته باشد یعنی هم مقتضای اطلاق ادله استرداد مبیع یا ثمن با فسخ شامل آن است و هم سیره و بنای عقلاـ بر استحقاق صاحب خیار است که عین مال خودش اگر موجود باشد مسترد کند و این فسخ فی حین الفسخ و در مرحله بقاء منافات با استرداد عین ندارد چون فسخ عقد است و نه فسخ ملک حاصل به آن عقد و تفصیل مسأله در مباحث خیارات است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۱۱ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

فصلٌ فی زکاه النقدین

وهما الذهب والفضّه و یشترط فی وجوب الزکاه فیهما مضافا الی ما مرمن الشرائط العامه امور: الاول: النصاب ففی الذهب نصابان: الاول: عشرون دیناراً وفیه نصف دینار والدینار مثقال شرعی و هو ثلاثه ارباع الصیرفی فعلی هذا النصاب الاول بالمثقال الصیرفی: خمسه عشر مثقالاًـ و زکاته ربع مثقال وثمنه والثانی: اربعه دنانیر وهی ثلاثه مثاقیل صیرفیه وفیه ربع العشر ای من اربعین واحد فیکون فیه قیراطان اذ کل دینار عشرون قیراطاً ثم اذا زاد اربعه فکذلک ولیس قبل ان یبلغ عشرین دیناراً شیء کما انه لیس بعد العشرین قبل ان یزید اربعه شیء وکذلک لیس بعد هذه الاربعه شیء الا اذا زاد اربعه اخری و هکذا و الحاصل ان فی العشرین دیناراً ربع العشر و هو نصف دینار و کذا فی الزائد الی ان یبلغ اربعه و عشرین وفیها ربع عشره و هو نصف دینار و قیراطان و کذا فی الزائد الی ان یبلغ ثمانیه و عشرین وفیها نصف دینار و اربع قیراطان و هکذا و علی هذا فاذا اخرج بعد البلوغ الی عشرین فما زاد من کل اربعین واحدا فقد ادیّ ما علیه و فی بعض الاوقات زاد علی ما علیه بقلیل فلاباس باختیار هذا الوجه من جهه السهوله.

ص: ۱۸۲

فصل دوم از اجناس زکوی زکات نقدین است و قبلاً گفته شد که اجناس زکوی را معمولاً به چهار عنوان تقسیم می کنند انعام ثلاثه، نقدین، غلات اربعه، و مال التجاره که اینها عناوین فصول زکوات است که سه مورد اول متفق علیه است و اما در مال التجاره عامه قائل به وجوب زکات هستند و خاصه اختلاف دارند و مشهور عدم ثبوت زکات است و برخی قائل به وجوب زکات شده اند که حالا در این فصل مرحوم سید وارد بحث زکات نقدین می شود.

عنوان نقدین که اصطلاح فقهی است در روایات زکات نیامده است ولی نقد در لغت به معنی درهم و دینار است اگر چه در عرف امروز عرب به مطلق پول گفته می شود و عناوینی که در روایات آمده عناوین ذهب و فضه و درهم و دینار است همچنین تعابیری مثل (المال المنقوش والمال الصامت)

که در مقابل کالا است ذکر شده و همچنین عنوان (رکاز)

که معادن است و کنایه از مسکوکات است آمده همچنین عنوان (مال)

به معنای مال مطلق آمده است ولیکن فقها از اینها نقدین را که همان درهم و دینار است استفاده کرده اند.

در اینجا به یک مسأله متاسفانه کمتر توجه شده و آن اینکه عناوین وارده در روایات آیا خاص به پول حقیقی یعنی طلا و نقره مسکوک است یعنی پولی که از طلا و نقره درست شده است و سکّه خوردن همانگونه که ظاهر و بلکه صریح عبارات فقها است و یا اینکه موضوع حکم مطلق پول است یعنی همان نقد به اصطلاح امروز و این بحث بسیار مهمی است زیرا که امروز دیگر پول کالا ـ به آن صورت قدیم اصلاً وجود ندارد و در نتیجه زکات نقدین لغو می شود و ما این بحث را بعد از اینکه زکات نقدین به اصطلاح فقهی را تمام کردیم وارد آن خواهیم شد.

ص: ۱۸۳

مرحوم سید نقدین را تعریف کرده و می فرماید و هما: الذهب و الفضه یعنی طلا و نقره و می فرماید (و یشترط فیها مضافا الی ما مر من الشرائط العامه امور)

که یکی نصاب است و یکی دیگر اینکه مسکوک به سکه معامله باشد و دیگر اینکه یکسال بر آن بگذرد و بعد وارد شرح شرط اول می شود.

شرطیت نصاب :

ابتدا نصاب طلا و بعد نصاب نقره را ذکر می کند و در هریک دو نصاب است که در زمان گذشته قیمت های آنها با هم برابر بوده است و مقدار زکات هم در هر دو واحد است یعنی یک چهلم است و نصاب اول در طلا بیست دینار و یا مثقال شرعی است و در آن نصف دینار زکات است و نصاب دوم هم چهار دینار یا چهار مثقال شرعی است که در آن هم یک چهلم زکات است و نصاب اول نقره دویست درهم است و نصاب دوم آن چهل درهم است که در دویست درهم پنج درهم و در چهل درهم نیز یک درهم زکات است .

در نصابهای درهم میان کل فقهای مسلمین اتفاق نظر است که نصاب اول دویست درهم و نصاب دوم چهل درهم است و هر قدر بالاتر رود در هر چهل درهم یک درهم زکات است و در کسور و ما بین هر نصاب و دیگری هم عفو است لذا در نصاب نقره بحث مهمی نیست ولی در دو نصاب طلا هر دو بحث است در نصاب اول که بیست دینار است بحث بلکه اختلاف شده است هم نزد ما و هم نزد عامه و مشهور همان است که گفته شد که نصاب اول بیست دینار است لکن به برخی از فقهای عامه مثل ظاهریون و حسن بصری نسبت داده شده که قائل شدند اولین نصاب طلا چهل دینار یا مثقال است و عین این فتوی هم در فقه ما منسوب به ابن بابویه است البته در صحت این نسبت تأمل است زیرا فتوای صدوق در مقنع طبق مشهور است و در فقه رضوی که به احتمال قوی فتاوای ابن بابویه است نیز طبق مشهور فتوا داده و تنها روایت مخالف را نقل کرده است و منشأ این اختلاف در فقه ما همان روایت است با وجود روایات زیاد و صحیحی که طبق فتوای مشهور آمده است و شاید بیش از (۱۵) روایت است و مستفیض است مثل صحیحه حسین بن یسار (عن ابی الحسن

(علیه السلام) فی حدیث قال فی الذهب فی کل عشرین دینارا نصف دینار فان نقص فلا زکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۸) و همچنین معتبره سماعه (عن ابی عبدالله

(علیه السلام) و من الذهب من کل عشرین دینارا نصف دینار وان نقص فلیس علیک شییء)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۸) و صحیحه زراره که مرحوم صدوق نقل کرده است (رجل عنده مائه و تسعه و تسعون درهما و تسعه عشر دینارا ایزکیها قال لا لیس علیه شیء من الزکاه فی الدراهم ولا فی الدنانیر)

(تهذیب، ج۴، ص ۹۲، وسائل، ج۹، ص ۱۵۰، فقیه، ج۲، ص۲۲) و روایت زراره (عن احدهما لیس فی الذهب زکاه حتی یبلغ عشرین مثقالا فاذا بلغ عشرین مثقالاً ففیه نصف مثقال ثم علی حساب ذلک اذا زاد المال فی کل اربعین دیناراً دینار)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۰) و روایت زراره و بکیربن اعین است انّهما سمعا ابا جعفر(علیه السلام)(فی الزکاه اما فی الذهب فلیس فی اقل من عشرین دیناراً شییء فاذا بلغت عشرین دینارا ففیه نصف دینار)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۰)و باز روایت دیگری از زراره و بکیربن اعین (لیس فی شیء انبتت الارض الی أن قال غیر هذه الاربعه الاصناف و ان کثر ثمنه الا ـ ان یصیر مالا یباع بذهب او فضه تکنزه ثم یحول علیه الحول و قد صارذهبا او فضةً فتودی عنه من کل مائتی درهم خمسه دراهم و من کل عشرین دیناراً نصف دینار)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۰)و معتبره علی بن عقبه از امام باقر(علیه السلام) که می گوید (لیس فیما دون العشرین مثقالا من الذهب شیء فاذا کملت عشرین مثقالا ففیها نصف مثقال الی اربعه و عشرین فاذا کملت اربعه و عشرین ففیها ثلاثه اخماس دینار الی ثمانیه و عشرین فعلی هذا الحساب کلما زاد اربعه)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۸) و همچنین صحیحه بزنطی قال (سألت اباالحسن

(علیه السلام)عما اخرج المعدن من قلیل أو کثیر هل فیه شیء قال: لیس فیه شیء حتی یبلغ ما یکون فی مثله الزکاه عشرین دیناراً)

(وسائل، ج۹، ص۴۹۴) و صحیح حلبی که در آن تصریح به عشرین دینار ندارد ولی می گوید در معادل مئتی درهم از طلا زکات است که همان عشرین دینار می شود (سئل ابی عبدالله

(علیه السلام) عن الذهب و الفضه ما اقل ما تکون فیه الزکاه قال مائتا درهم وعدلها من الذهب)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۷) و همچنین صحیحه محمد بن مسلم (سالت ابا عبدالله

(علیه السلام)عن الذهب کم فیه من الزکاه فقال اذا بلغ قیمته مائتی درهم فعلیه الزکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۷) و برخی روایات دیگر پس نتیجه می گیریم که نصاب اول طلا یعنی بیست دینار در روایات مستفیضه ای وارد شده است.

اما علت اختلاف این است که در مقابل این همه روایات دو روایت دیگر آمده که دال بر این است که اولین نصاب طلا چهل دینار و یا چهل مثقال شرعی است یکی صحیحه فضلا است (عن ابی جعفر و عن ابی عبدالله

(علیه السلام) أنهما قالا فی الذهب فی کل اربعین مثقالا مثقال و فی الدراهم فی کل مائتی درهم خمسه دراهم ولیس فی اقل من اربعین مثقالا شیء و لا فی اقل من مائتی درهم شیء ولیس فی النیف شی حتی یتم اربعون فیکون فیه واحد)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۱) که ظاهر آن مخصوصا ذیل روایت دال بر این مطلب است زیرا که در ذیل می گوید کمتر از چهل درهم لیس فیه شیء و دیگری صحیحه دوم زراره است که این را مرحوم شیخ نقل می کند (قال قلت لابی عبدالله

ص: ۱۸۶

(علیه السـلام)رجل عنده مائه درهم و تسـعه و تسعون درهما و تسعه وثلاثون دیناراً ایزکیها قال لا لیس علیه شیء من الزکاه فی الدراهم ولا فی الدنانیر حتی یتم اربعون دیناراً و الدراهم مائتا درهم)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۱) که ضـمناً از این روایت اسـتفاده می شود اگر مـال تلفیقی از دو جنس داشت که مجموعـاً با هم نصاب دارد ولی هر کـدام به تنهـائی نصـاب نـداشت بـازهم زکـات نـدارد که این خود مسأله ای است که بعـداً در آن بحث خواهیم داشت و این دو روایت مدرک قول مقابل مشهور است.

مرحوم محقق همـدانی در بـاره روایت دوم نکته ای را ذکر کردنـد که صـحیح است و آن این که روایت دوم ثابت نیست زیرا که این روایت دوم را مرحوم شیخ هم در تهذیب و هم در استبصار نقل می کند و در کافی نیست ولی مرحوم صدوق همان را با همان سند در فقیه و برخی از کتابهای دیگرش نقل می کند اما به جای (تسع و ثلاثون) (تسعه عشر)

در آن آمده است روایت فقیه این چنین است (عن زراره عن ابی عبدالله

(علیه السلام) رجل عنده مائه وتسعه و تسعون درهما و تسعه عشر دینارا ایزکیها فقال

(علیه السلام)لا لیس علیه زکاه فی الدراهم و لافی الدنانیر حتی یتم)

(من لایحضـره الفقیه، ج۲، ص۲۲) که این روایت در جلـد دوم فقیه صـفحه یـازدهم به چـاپ قـدیم ولی در وسائـل نیز آمـده است(وسائل، ج۹، ص۱۴۱) .

مرحوم همـدانی می فرمایـد شیخ در تهذیبین یعنی هم اسـتبصار و هم تهذیب روایت اول را که نقل می کند به عنوان (و اما ما جاء فی صحیحه الفضلا)

آن را به عنوان معارض با روایات مطابق با مشهور نقل می کند و بعد توجیه می کند و می فرماید یا محمول بر تقیه است یا مقصود از (لیس فی اقل من عشرین شییء)

نفی یک مثقال زکات کامل است اما نیم مثقال را نفی نمی کند یعنی یا آن را توجیه می کند یا حمل بر تقیه می کند اما نقل روایت زراره را ضمن روایات بیست مثقال می آورد و هیچ اشاره و توجهی به معارضه آن با روایات بیست مثقال نمی کند که پیداست آنچه خود نقل کرده معارض نبوده یعنی همان (تسعه عشر)

بوده نه (تسع و ثلاثون)

که اگر مطمئن شدیم که این اشتباه ناسخ بوده است که مسأله روشن است و چنانچه نقل خود شیخ هم باشد از کتاب حریز از زراره که مرحوم صدوق هم از همان کتاب روایات را نقل می کند پس تهافت در نقل این روایت ایجاد می شود زیرا که احتمال این که دو روایت باشند نیست و تعارض در دو نقل از کتاب حریز است و نقل صدوق در فقیه اضبط است و چنانچه آن را ترجیح ندهیم تعارض در نقل از کتاب حریز خواهد شد و روایت معارض دوم ثابت نمی شود پس بیش از یک روایت در مقابل مشهور نیست و آن صحیحه فضلا است که در چگونگی جمع میان آن و روایات دسته اول چند وجه مطرح شده است که بایستی مورد بررسی قرار گیرد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱۲ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۱۸۸

بحث در نصاب اول زکات دینار بود و گفته شد روایات عشرین دینارا که سه چهارم مثقال زرگری است آن را نصاب اول قرار داده و در مقابل آن صحیحه فضلا بود که در آن نصاب اول چهل مثقال قرار داده شده بود که قهراً معارض با آن روایات خواهد بود و به ابن بابویه نیز نسبت داده شده بود که قائل به آن شده است ولی فتوای مرحوم صدوق در مقنع و هدایه و من لایحضره الفقیه طبق مشهور است و همچنین پدر ایشان علی بن بابویه اگر کتاب فقه رضوی را کتاب فتاوای ایشان بدانیم در آنجا هم طبق مشهور فتوی داده شده است و تنها گفته شده (روی فی کل اربعین مثقالاً مثقال)

و فتوی به آن نداده است پس اصل این که قولی میان فقهای ما طبق این صحیحه باشد محل تأمل است.

اما علاج تعارض که میان صحیحه فضلا با آن روایات است مخصوصا ذیل صحیحه که تصریح کرده است (ولیس فی اقل من اربعین مثقالا شیء)

معارض با روایات عشرین دینار است و از برای جمع یا علاج این تعارض در کلمات فقها وجوه مختلفی ذکر شده است.

وجه اول

را مرحوم شیخ طوسی ذکر کرده است در استبصار و تهذیب و گفته که شیء مطلق است یعنی (لیس فی اقل من اربعین مثقالا شییء)

شامل یک مثقال و کمتر می شود و ما آن را حمل می کنیم بر یک مثقال یعنی در کمتر از چهل مثقال مثقال واحد نیست و این منافات ندارد با این که در بیست دینار نیم مثقال زکات واجب باشد این وجه جمع مورد قبول نیست زیرا که روشن است مقصود نفی اصل تعلق زکات است نه این که مقدار آن یک واحد نیست و لذا بعد از ایشان هم دیگران آن را قبول نکرده اند.

ص: ۱۸۹

وجه دوم

حمـل صـحیحه فضـلا بر تقیه است که این هم قابل قبول نیست به این جهت که مشـهور بلکه همه مـذاهب اربعه قائل به نصاب بیست دینـار هسـتند و این قول که نصـاب زکـات در طلا چهل دینار است منسوب به ظاهریه است که قول منقرض و شاذ بوده است پس حمل بر تقیه در اینجا مورد ندارد .

وجه سوم

گفته شـده است که اینجـا اصـلاً تعارض مسـتحکم و مسـتقر نیست بلکه جمع عرفی دارد و آن حمل روایات زکات در بیست مثقال از طلا بر استحباب است به جهت صراحت صحیحه فضلا در نفی وجوب همانگونه که در سایر موارد دلیل أمر و وجوب را به وسـیله دلیل نفی وجوب حمل بر استحباب می کنیم و این یک جمع عرفی مقبولی است و تعارضی باقی نخواهد ماند این وجه هم قابل قبول نیست البته نه به این جهت که برخی گفتند (یجب)

و (لایجب)

قابلیت این چنین جمعی را ندارنـد که قبلاً گفتیم لسان نفی و اثبات هم قابلیت این جمع عرفی را دارنـد بلکه این روایات همان گونه که اشاره شد در مقام بیان یک حکم وضعی می باشند و آن مبدأ نصاب زکات است و در مقام بیان اصل وجوب زکات نیسـتند و وجوب زکـات را مفروغ عنه فرض کرده انـد و امـام(علیه السـلام)در مقـام بیان این است که مبـداء این واجب کـدام مقـدار و نصاب است و در یکی آمـده است که مبـداء و نصاب عدد بیست تا است و در دیگری آمده است که نصاب چهل تا است و این دو واضـح است که با یکـدیگر تعارض دارد و حمل بر اسـتحباب در اینجا جمع عرفی نیست علاوه بر برخی نکات دیگر که بیان خواهد شد که سند صحیحه را از حجیت می اندازد.

وجه چهارم

گفته شـده است این دو روایت بـا هم تعـارض می کننـد و بعـد از تعارض بایـد به مرجحات باب تعارض رجوع شود که اولین مرجـح موافقت بـا کتـاب است و روایات بیست دینار موافق کتاب است زیرا که اطلاق آیه شـریفه (والـذین یکنزون الـذهب و الفضه ولاینفقونها فی سبیل الله)

اقتضـا می کنـد که زکـات در هر مقـدار از طلا واجب باشـد و اگر ما بودیم و آیات قرآن در یک دینار هم قائل به زکات می شدیم ولیکن به دلیل مقیدات در کمتر از بیست دینار قطعا زکات نیست و در چهل به بالا هم هر دو دسته از روایات می گوید زکـات دارد پس تنها بیست تا چهل دینار است که محل تعارض است و روایات بیست دینار چون مطابق با اطلاق کتاب اسـت ترجیـح داده می شود و صـحیحه فضـلا می شود مخالف با اطلاق کتابی و در نتیجه ساقط می شود و برخی از بزرگان این وجه را قبـول کرده انـد و آیه ای که به آن اسـتناد کردنـد آیه (والـذین یکنزون الـذهب والفضه ولاینفقونهـا فی سبیـل الله فبشـر هم بعذاب الیم)

و مقصود از کنز در آن هم در روایات تفسـیر شـده است به کسانی که زکات را نمی دهند و انفاق واجب را نمی کنند و تعبیر به «ولاینفقونها فی سبیل الله»

هم در آیه شاهـد بر آن است که مقصود از کنز اخفاء و مـدفون کردن طلا و نقره نیست البته اگر خود آیه ظهور در این مطلب نداشـته باشـد از طریق تفسـیری که در برخی روایـات آمـده – حتی اگر آن روایت معتبر باشـد – کـافی نیست زیرا مخـالفت با ظهور قرآن موجب سـقوط از حجیت است نه با خبری که آیه را تفسـیر می کنـد لکن این وجه هم خیلی روشن نیست زیرا که این آیه در مقـام بیـان اصـل وجوب زکـات و انفاقهـای واجب نیست بلکه این آیه وجوب انفـاق را مفروغ عنه گرفته است و به کسانی که انفاقهای واجب را نمی کنند می گوید (بشرهم بعذاب الیم)

یعنی این آیه از ادله تهدید ما نعین زکات واجب به عذاب الهی در روز قیامت است لذا این آیه را نمی شود مورد استناد قرار داد ولیکن آیه (خذ من أموالهم صدقه...)

قابل استناد است مگر این که گفته شود آن هم نسبت به مقدار نصاب در مقام بیان نیست زیرا که پیامبر را أمر می کند که زکات را در اموال آنها قرار دهد.

وجه پنجم

ممکن است کسی ادعا کند صحیحه فضلا مجمل و نوعی اضطراب و سقطی در آن است که موجب اجمال آن می شود زیرا در ذیل آن این طور آمده است (ولیس فی اقل من اربعین مثقالا شیء ولافی اقل من مائتی درهم شیء ولیس فی النیف شیء حتی یتم اربعون فیکون فیه واحد)

که ظاهرش این است که در کمتر از مائتی درهم زکات نیست و همچنین در کسور و مابین دو نصاب زکات نیست تا به چهل تا برسد (حتی یتم اربعون)

با این که قبل از این ذکر نشده که در درهم دو نصاب است یکی دویست درهم و دیگری چهل درهم بعدی است تا این جمله عطف بر آن شود و اینجا ظاهراً سقطی شده باشد و شاید مقصود از جمله ما قبل (ولیس فی اقل فی اربعین مثقالاً شیء)

همان نصاب دوم درهم و اربعین درهم باشد زیرا که کلمه (لیس فی النیف شیء)

بین دو حد را می گوید و نیف یعنی کسورات بین دو نصاب را می گویند که ابتدا باید دو نصاب درهم را ذکر کند سپس بگوید (ولیس فی النیف شیء حتی یتم اربعون)

ص: ۱۹۲

و آن وقت جمله کامل می شود پس احتمال اینکه در اینجا یک نوع سقط صورت گرفته باشد وجود دارد مخصوصا اینکه این روایت فضلا است آن هم از دو امام(علیه السلام) و قطعاً این یک متن واحد از هر دو امام(علیه السلام)نبوده است یعنی تجمیع شده است و در کتب حدیث راویان متعدد و عبارتهای متعددی که شبیه هم بوده است تجمیع شده است .

وجه ششم

اگر فرض کنیم که صحیحه اجمال نداشته باشد و قابل حمل بر تقیه و مخالف کتاب هم نباشد باز هم قابل استناد نیست زیرا که سندش حجیت ندارد زیرا بحث های اصولی ثابت شده است که روایت معتبر وظنی السند در چند جا از حجیت ساقط می شود یکی جایی که قطع به خلافش باشد و دیگر جایی که مشهور از عمل به آن اعراض کرده باشد و سوم این که بر خلاف دلیل قطعی السند باشد یعنی با آن معارض باشد به نحوی که قابل جمع عرفی نباشد و هر سه وجه در اینجا محقق است زیرا اگر ما نگوییم که قطع به خلاف آن داریم چرا که نصاب بیست دینار در زکات طلا روشن است و از ضروریات مذهب است و قائل بر خلاف در فقه ندارد و حتی ابن بابویه که به او نسبت داده شده که قائل به نصاب چهل دینار است و دیدیم که فتوای ایشان در فقه رضوی طبق مشهور است همچنین مرحوم صدوق فرزند ایشان در تمام کتب فقهیش. پس اصلاً چنین قولی در میان فقهای ما قائل ندارد و بر خلاف اجماع قطعی است پس اولاً:

مضمون صحیحه خلاف دلیل قطعی است ثانیاً:

خلاف عمل فقها است یعنی همگی با این که صحیحه رانقل کرده اند به آن عمل نکرده اند و این اعراض قوی است ثالثاً:

معارض با ادله قطعی الصدور است زیرا که مجموع روایات نصاب بیست دینار تواتر اجمالی دارد و در باب تعادل و تراجیح در مجموعه ای از روایات ثابت شده است که روایتی که صحیح و معتبر باشد ولی مخالف با قرآن باشد به نحوی که جمع عرفی نداشته باشد طرح می شود و از حجیت ساقط می شود و زخرف و باطل است که از مجموع آن روایات تعبیر می شود به (اخبار الطرح)

یعنی طرح مخالف کتاب و در آنجا دو مطلب گفته می شود یکی اینکه آن اخبار الطرح شامل آن روایاتی که اخص است و جمع عرفی دارد نمی شود و نکته دومی که گفته می شود این است که اخبار طرح اگر چه موضوعش کتاب و قرآن است ولی با قرائنی که در آن روایات آمده است استفاده می شود که موضوع آن حکم در حقیقت ما خالف دلیل قطعی السند است و قرآن خصوصیت ندارد بلکه چون قطعی السند است خبر معارض آن ساقط می شود ولذا خبر صحیحی که مخالف و معارض سنت قطعی هم باشد از حجیت ساقط می شود و در اینجا مجموع روایات نصاب بیست دینار قطعی السند و در حد استفاضه است و به هر حال آن روایات قطعی الصدور است و لو اجمالا ـ و این روایت می شود مخالف با روایات قطعی الصدور و مشمول اخبار طرح می شود و از حجیت ساقط می شود بنابر این نصاب اول در زکات طلا همان بیست دینار است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۳ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در نصابهای دینار بود که نصاب اول بحث شد و نصاب دوم بعد از بیست دینار چهار دینار است و ما بین بیست الی بیست و چهار دینار زکات ندارد و عفو است و این نصاب دوم در طلا است و مقدار زکات آن هم همان یک چهلم است و اصل این حکم اجماعی است میان فقهای ما و نسبت داده شده به ابن بابویه که نصاب دوم را انکار کرده است در حالی که این نسبت واضح نیست از کجا نشأت گرفته است زیرا که در کتب فقهی هم شیخ صدوق و هم پدرش به همین فتوای مشهور و وجود دو نصاب در دینار فتوا داده اند.

اما دلیل این نصاب دوم مجموعه روایاتی است که دلالت در برنصاب دوم می کند و سند اکثر آنها تمام است و ما در اینجا پنج روایت را ذکر می کنیم که برخی از آنها ابتداء نصاب دوم را به عنوان چهار دینار یا مثقال طلا بیان کرده است و برخی به عنوان معادل دویست درهم و چهل درهم آمده است که باز همان بیست دینار و چهار دینار است.

۱ – معتبره علی بن عقبه و عده ای دیگر از روات است (علی بن عقبه و عده من اصحابنا عن ابی جعفر

(علیه السلام) و ابی عبدالله

(علیه السلام) قالاـ لیس فی مادون العشرین مثقالاًـ من الذهب شیء فاذا کملت عشرین مثقالاً ففیها نصف مثقال الی اربعه و عشرین فاذا کملت اربعه و عشرین ففیها ثلاثه اخماس دینار الی ثمانیه و عشرین فعلی هذا الحساب کلما زاد اربعه)

ص: ۱۹۵

(وسایل، ج۹، ص۱۳۸) که این روایت را مرحوم شیخ کلینی نقل می کند از عده ای از اصحاب خودش از احمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال عن علی بن عقبه و عده من اصحابنا الخ... و سند هم معتبر و صحیح است و شیخ هم روایت را نقل می کند به سند خود از احمد بن محمد بن عیسی از ابن فضال از علی بن عقبه از امامین باقر(علیه السلام)و صادق(علیه السلام) که این هم سند معتبری است ودلاتش هم روشن است.

۲ – روایتی است که کلینی در کافی نقل می کند (عدةٌ من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمد بن محمد ابن ابی نصر عن ابن عیینه عن ابی عبدالله

(علیه السلام)قال اذا جازت الزکاه العشرین دیناراً ففی کل اربعه دنانیر عشر دینار)

(کافی، ج۳، ص۵۱۶)که قهراً می شود یک چهلم چهار دینار، که این روایت نیز دلالتش واضح است ولی در سندش سهل بن زیاد است که در سهل کلام است و مرحوم شیخ بهاء در سهل چنین تعبیری دارد که (الامر فی سهل سهلٌ)

که با عنایاتی می توان آن را قبول کرد

۳ – صحیحه حلبی است (قال سئل ابوعبدالله

(علیه السلام) عن الذهب و الفضه ما اقل ما تکون فیه الزکاه؟ قال مائتا درهم و عدلها من الذهب

) که در آن نصاب دوم به عنوان چهار دینار نیامده است بلکه به عنوان ما یعادل مائتی درهم آمده است. سپس می گوید (قال وسالته عن النیف الخمسه والعشره قال لیس علیه شیء حتی یبلغ اربعین فیعطی من کل اربعین درهماً درهماً)

ص: ۱۹۶

(وسایل، ج۹، ص۴۲

۱) که در اینجا دو نسخه آمده است (درهمٌ)

و (درهماً)

که اگر فعل (یُعطی)

را مبنی للمجهول بخوانیم (درهمٌ)

صحیح است و اگر مبنی للفاعل بخوانیم (درهماً)

صحیح است و در صدر روایت عنوان (عدلها)

گفت نسبت به نصاب اول طلا در ذیل روایت آمده است (وسالته عن النیف عن الخمسه و العشره... الخ)

که اگر این ذیل را منضم به صدر روایت کنیم می فهمیم که عدلها که در صدر گفته نسبت به هر دو نصاب درهم است یعنی امام(علیه السلام)می خواهد بگوید در هر دو نصاب درهم همین طور است یعنی آنچه که در درهم است در دینار هم است و این روایت می شود از دسته دوم از روایات.

۴ - صحیحه زراره است (عن ابی جعفر

(علیه السلام)فی حدیث قال فی الفضه اذا بلغت مائتی درهم خمسةٌ دراهم ولیس فیما دون المائتین شیء فاذا زادت تسعةٌ و ثلاثون علی المائتین فلیس فیها شیء حتی تبلغ الاربعین ولیس فی شیء من الکسور شیء حتی تبلغ الاربعین وکذلک الدنانیر علی هذا الحساب).

(وسائل، ج۹، ص۱۴۴)

که این هم ظاهرش آن است که دینار مانند درهم است در هر دو نصاب .

۵ - صحیحه زراره و بکیر بن اعین است (سمعا ابا جعفر

(علیه السلام)یقول فی الزکاه اما فی الذهب فلیس فی اقل من عشرین دیناراً شیء فاذا بلغت عشرین دینارا ففیه نصف دینار ولیس فی اقل من مائتی درهم شیء فاذا بلغ مائتی درهم ففیها خمسه دراهم فمازاد فبحساب ذلک ولیس فی مائتی درهم و اربعین درهماً غیر درهم الاخمسه دراهم فاذا بلغت اربعین و مائتی درهم ففیها سته دراهم فاذا بلغت ثمانین و مائتی درهم ففیها سبعه دراهم و مازاد فعلی هذا الحساب وکذلک الذهب کل ذهب و انما الزکاه علی الذهب والفضه الموضوع اذا حال علیه الحول ففیه الزکاه و مالم یحل علیه الحول فلیس فیه شیء)

(صدر روایت وسائل، ج۹، ص۱۴۰، وسط روایت وسائل، ج۹، ص۱۴۵ ذیل روایت وسائل، ج۹، ص۱۷۰) که این روایت هم همانطور که در باب درهم آمده که در دویست درهم زکات است و در درهم نصاب دوم را هم ذکر می کند تاکید هم می کند درکسور عفو است حتی اگر یک درهم کم باشد و در ذیل می فرماید (و مازاد فعل هذا الحساب کذلک الذهب کل ذهب)

که از این ظاهر می شود که طلا هم مانند نقره هر دو نصاب را دارد و به همان حساب و در حقیقت این دسته دوم از روایات روشن می کند که نصاب طلا ـ بجهت معادله بادرهم است و بیست دینار و چهار تا دینار موضوعیت ندارد و آنچه که میزان است در نصاب زکات طلا معادل دویست درهم و معادل چهل درهم است که بعدا مفصل بحث خواهیم کرد بنابر این نتیجه می گیریم که در طلا ـ هم دو نصاب است یکی بیست دینار و یکی هم چهار دینار و ما بین این دو نصاب کسور و معفوعنه است و مسأله شاید اجماعی هم باشد.

اما راجع به مطلبی که به مرحوم ابن بابویه نسبت داده می شود و گفتیم که نسبت صحیح نیست قبلاً گفتیم که ابن بابویه در کتاب فقه الرضا اگر فتاوای ایشان باشد و همچنین صدوق در مقنع روایتی که مربوط به نصاب اول است را ذکر کرده اند که ربطی به نصاب دوم ندارد لیکن در باب نصاب دوم ما روایتی داریم که ظاهرش بر خلاف مشهور است و آن صحیحه دوم زراره است (فی حدیث قال لیس فی الذهب زکاه حتی یبلغ عشرین مثقالاً ـ فاذا بلغ عشرین مثقالاً ففیه نصف مثقال ثم علی حساب ذلک اذا زاد المال فی کل اربعین دیناراً دینارٌ)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۰) که در این ذیل احتمالاتی وجود دارد احتمال اول

اینکه مقصود از (اذا زاد)

به همین منوال در هر چهل عـدد چهل عـدد زکات است یعنی نصاب دوم چهل مثقال است که این بسیار بعیـد است و احتمال دوم

این که مقصود همـان بیست عـدد است یعنی بیست تـا بیست تـا حساب کنـد و زکات بدهـد و در هر بیست عـدد نصف دینار زکـات است که وقتی به چهـل برسـد یـک دینـار خواهـد بود یعنی در طلا نصاب دوم نیست بلکه همان بیست تا نصاب اسـت ولیکن به شکل طولی که در هر بیست تـا نصف دینـار زکـات است و ما بین دو تا بیست تا معفو است که این احتمال هم بعید است و احتمال سوم

که شاید از آن دو احتمال اقرب باشد اینکه مقصود از (فی کل اربعین ديناراً دينار)

این بیان نصاب دوم نیست بلکه تنها بیان مقدار و نسبت و درصد زکات است یعنی می خواهد بگوید زکات یک چهلم اسـت و این موافق بسیاری از اهل عامه است که منکر نصاب دوم در طلا هستند و می گوینـد از بیست به بالا هر مقـدار باشـد همان یـک چهلم آن زکـات است یعنی همان که مرحوم سید به عنوان سهولت و احتیاط در ذیل متن گذشته ذکر کرده پس جمله (ثم علی حساب ذلک اذا زاد المال فی کل اربعین ديناراً دينار)

یعنی بر همین حسـاب اگر زیـاد شـد همـان یک چهلم را بایـد به عنوان زکات بدهیـد و به نظر ما احتمال سوم در روایت اوجه است که مطابق فتوای برخی از مذاهب اربعه است ولی به هر حال و بنابر هر احتمال این روایت خلاف مشهور می شود.

ص: ۱۹۹

لیکن این یک دلالت اطلاقی است برای اینکه از نصاب دوم ساکت شده است و تنها نصاب اول را معیار قرار داده است و می شود شبیه روایاتی که فقط نصاب اول را ذکر کرده و از نصاب دوم اسمی به میان نیاورده است که دلالت آنها بر نفی نصاب دوم اطلاقی است و قابل تقیید است به روایات گذشته که تصریح به نصاب دوم - چهار مثقال - می کرد و همچنین تصریح می کرد به معفو بودن کسور میان دو نصاب البته سند این روایت (قاسم بن عروه)

است که در کتب رجال توثیق نشده است ولیکن آن را از دو راه می توان توثیق کرد یکی اینکه (ابن ابی عمیر)

از او نقل می کند در سندهای متعدد و معتبر و دیگر این که مرحوم مفید در کتاب (المسائل الصاغانیه)

او را توثیق کرده است البته در صحت نسخه های موجود تشکیک شده است که قابل تأمل است در نتیجه فتوای مشهور به اینکه در طلا دو نصاب وجود دارد و ما بین این دو نصاب عفو است هم مورد اجماع است و هم صریح روایات است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۱۴ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث دو نصاب زکات دینار است که گذشت و گفتیم در ذیل این بحث این مسأله مطرح است که آیا این دو نصاب بیست دینار و یا بیست مثقال شرعی در طلا نصاب اول و چهار دینار نصاب دوم آیا بنحو موضوعیت است یا آنچه که نصاب است حتی در طلا معادل دو نصاب درهم است که در آن زمان به این مقدار بوده است یعنی آن مقدار طلای مسکوکی که معادل دویست درهم باشد با وزن مخصوص نقره در هر درهم که بعداً مشخص خواهیم کرد پس اگر در زمانی قیمت طلا گران شد و قیمت نقره کمتر شد مثلاً ده مثقال طلا معادل دویست درهم شد باز هم زکات دارد حاصل این که آیا در طلا نصاب مستقل است یا به عنوان معادل درهم نصاب است.

ص: ۲۰۰

صریح کلمات فقها اولی است و همچنین ظاهر برخی از روایاتی که قبلاً خواندیم این بود زیرا که در آنها عشرون دیناراً و امثال آن آمده بود ولی در مقابل آنها روایاتی دیگر آمده است که از آنها معنی دوم استظهار می شود که عمده آنها سه روایت است.

۱ – صحیحه حلبی (سئل ابوعبدالله

(علیه السلام) عن الذهب والفضه ما اقل ما تکون فیه الزکاه قال مائتا درهم و عدلها من الذهب)

(وسائل، ج۹،ص۱۳۷) که معادل در قیمت مراد است.

۲ – صحیحه محمد بن مسلم (قال سألت ابا عبدالله

(علیه السلام) عن الذهب کم فیه من الزکاه فقال

(علیه السلام) اذا بلغ قیمته مائتی درهم فعلیه الزکاه

)(وسائل، ج۹،ص۱۳۷) و در اینجا امام(علیه السلام)تصریح می فرماید که اگر قیمتش معادل شد با دویست درهم زکات دارد پس اگر در زمانی ده مثقال قیمتش دویست درهم باشد باز هم زکات دارد و این دلالت خیلی روشن است پس نصاب طلا قیمت دویست درهم است و نه بیست مثقال طلا.

۳ - روایت سوم که روشن تر از دو روایت سابق است روایت اسحاق بن عمار است (از امام کاظم

(علیه السلام)قال قلت له تسعون و مائه درهم و تسعه عشر دیناراً أعلیها فی الزکاه شیء؟ فقال اذا اجتمع الذهب و الفضه فبلغ ذلک مائتی درهم ففیها الزکاه لان عین المال الدراهم و کل ما خلا الدرهم من ذهب او متاع فهو عروض مردود ذلک الی الدراهم فی الزکاه و الدیات.)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۹) در اینجا می فرماید اگر جمع اموال مساوی دویست درهم باشد زکات دارد بعد تعلیل می کند و می فرماید چون (عین المال الدراهم)

ص: ۲۰۱

- یعنی آنچه که ثمن و مال و قیمت محض است - درهم است زیرا از درهم برای مبادله استفاده می شد نه از دینار و دینار به جهت کم و با ارزش بودن و حساس بودن و خطر دزدی و از بین رفتن در مبادلات خرید و فروشها کمتر استفاده می شد. لذا امام(علیه السلام)می فرماید میزان و معیار در مال محض یعنی اثمان دراهم است و طلا مثل بقیه کالاها است و درهم است که جنبه مالیت محض دارد و عین المال به این معنی درهم است .

البته صدر روایت ظاهر در مطلبی است که بر خلاف روایات دیگری است که گفته است اگر مالک فرضا صدو نود درهم و نوزده دینار داشته باشد - چون هیچ کدام به حد نصاب نیست - زکات ندارد لهذا بعضی این روایت را حمل بر این کردند که این که گفته (اذا اجتمع الذهب والفضه فبلغ ذلک ماتی درهم)

منظورش بلوغ هر کدام به تنهایی است نه با یکدیگر و جمعاً که البته این شاید خلاف ظاهر صدر روایت باشد ولی قابل حمل است و لو به قرینه روایات دیگر که هر کدام باید معادل دویست درهم باشد زیرا که دو جنس زکوی هستند پس هر کدام بایستی مستقلاً دارای نصاب باشند و علی کل حال دلالت ذیل روایت بر این است که معیار در نصاب زکات به درهم و قیمت آن است حتی در طلا معیار روشن و صریح است.

ولیکن این روایت از نظر سند دارای مشکل است بخلاف دو روایت اول و دوم و آن وجود اسماعیل بن مرار در سند است که ایشان در کتب رجالی توثیق نشده است اما جا دارد چند بحث و نکته رجالی را در این جا مطرح کنیم زیرا که اسماعیل بن مرار در خیلی از روایات ذکر شده است و کتب یونس بن عبدالرحمن که از اجلاء و اصحاب کتب عمده بوده است به وسیله اسماعیل بن مرار نقل شده است که شاید از ایشان دویست الی سیصد روایت در فقه نقل کرده است و اگر وثاقتش ثابت نشود آن روایات از اعتبار می افتد ما ذیلاً برای وثاقت اسماعیل بن مرار به چند راه و طریق اشاره می کنیم.

راه اول:

قاعـده نقل احد الثلاثه ابن ابی عمیر و صـفوان و احمد بن محمد بن یحیی بزنطی است که یک قاعده رجالی است و می گوید اگر یکی از این سه نفر از کسی مشخص و با سند صحیح نقل کند توثیق محسوب می شود و این یک قاعده است و اگر کسی این قاعده را قبول داشته باشد آن وقت گفته می شود که از اسماعیل بن مرار ابن ابی عمیر نقل کرده است به سند صحیحی که در کتاب کافی و در کتاب حـج آمـده است که می گوید (عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن اسـماعیل بن مرار عن یونس)

که یونس بن عبـدالرحمن است و این سـند نوعی سـند اعلائی است و طبق آن قاعده که گفتیم اسـماعیل بن مرار چون ابن ابی عمیر از او نقـل کرده است توثیـق می شود امـا این راه مشـکلی دارد زیرا که اسـتبعاد می شود که ابن ابی عمیر از اسـماعیل بن مرار از یونس نقل کند چرا که ابن ابی عمیر خود در طبقه یونس بن عبدالرحمن است چطور می شود که به وسـیله شخصـی از طبقه بعد از خودش از ایشان نقل کند و این امر فی نفسه مستبعد است و در هیچ مورد دیگری هم نیامده است علاوه بر این که همین روایت را مرحوم شـیخ طوسـی در تهـذیب از کلینی نقل می کند با همین سـندی که در اینجا است و لیکن ابن ابی عمیر در آن از اسـماعیل به مرار نقل نمی کند بلکه در یک مورد ابن ابی عمیر حذف شده است و ابراهیم بن هاشم از اسماعیل نقل می کنـد که در همه جاهـا نیز همین گونه است که ابراهیم بن هـاشم نقـل کننـده از اسـماعیل است و در یـک جـای دیگر این روایت را از کلینی نقل می کند و در سند چنین است (عن بن ابی عمیر و اسماعیل بن مرار جمیعا عن یونس بن عبدالرحمن)

که این نشان می دهد این دو نفر در عرض هم بودند در سند نسخه کافی نزد صاحب وسائل و هر دو با هم نقل کردند پس ابن ابی عمیر از اسماعیل بن مرار نقل نکرده است تا شهادت بر وثاقت او باشد. پس نسخه ای که از کافی نزد صاحب وسائل بوده در آن ابن ابی عمیر یا اصلا نبوده و یا اگر هم بوده در عرض اسماعیل بوده است و این تهافت در نسخ است میان نسخه صاحب وسائل و نسخه چاپ شده که امروز در دست ماست و قبلاً گفتیم که در این موارد نسخه صاحب وسائل و امثال وی که طریق به صاحب کتاب دارند معتبر است بنابر این این راه قابل قبول نیست .

راه دوم

در توثیق اسماعیل بن مرار: این است که گفته شود اسماعیل بن مرار در اسانید تفسیر علی ابن ابراهیم کثیراً قرار گرفته است و ایشان در تفسیر خود زیاد از پدرش ابراهیم بن هاشم از اسماعیل بن مرار روایت نقل می کند و شاید کتابهای یونس به وسیله پدرایشان نیز نقل شده است و بنابر قاعده این که هرکس در اسانید تفسیر علی بن ابراهیم قرار بگیرد ثقه است - چون که خود ایشان در ابتدای تفسیر گفته است که من از ثقات واجلاء نقل می کنم و در حقیقت آنها را توثیق کرده است و اسماعیل بن مرار قطعاً در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قرار دارد - لهذا وثاقت ایشان از این راه ثابت می شود لیکن در مورد دلالت عبارت علی بن ابراهیم در تفسیرش بحث است که آیا ایشان کل سلسله اسناد تفسیرش را توثیق کرده است و یا مقصودش این است که روایات تفسیر را از مشایخ ثقاتی یعنی اساتید روائی خودش که همگی ثقه هستند اخذ کرده است که در این صورت آن عبارت دلالت بر توثیق تنها مشایخ مباشر خودش می کند و نه بیشتر و اسماعیل شیخ او نیست بلکه شیخ پدرش است.

ص: ۲۰۴

راه سوم

در توثیق اسـماعیل بن مرار: عبارت مرحوم محمـد بن الحسن بن الولیـد شـیخ پـدر صـدوق است که از اجلاء محدثین قم بوده است و مرحوم شـیخ از او نقل می کند که تمام روایات و کتب یونس بن عبدالرحمن را که یکی از طرق عمداش اسماعیل بن مرار است و اجلاء از اصـحاب و معتمدین ما کتابهای یونس را نقل کردند و من آنها را قبول دارم به جز آنچه را که محمد بن عیسـی بن عبید منفرداً به تنهائی از یونس نقل می کند که از این استفاده می شود که ایشان توثیق می کرده است طرق دیگر را که من جمله آنهـا اسـماعیل بن مرار است که در این هم باز امکان دارد همان تشـکیک سابق بشود که اینها شـهادت به وثاقت روایی نیست بلکه شهادت به صحت حدیث است یعنی شاید آنها بخواهند بگوید این احادیث نزد ما ثابت شده است و این غیر از توثیق تک تک روات احادیث است که اگر این برداشت را کردیم بازهم از این تعبیر توثیق را نمی توانیم بدست بیاوریم.

البته در مقابل این تشـکیکات ممکن است کسـی ادعای اطمینان کنـد که اسـماعیل بن مرار که روایات زیادی در کتب حدیث دارد و کتب بسـیار ارزنده یونس بن عبدالرحمن را نقل می کند و اکثر محدثین بزرگوار روایات او را نقل کرده و معتمد خود قرار می دهند نه تنها شخص موثقی بوده که از اجلاء طبقات روات احادیث و کتب روائی ما است و به این ترتیب این سند هم معتبر خواهد بود.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۱۸ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۸

ص: ۲۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در زکات دینار بود که آیا میزان در نصاب آن بیست دینار است و یا معادل دویست درهم و اینکه در برخی روایات تعبیر به بیست دینار و چهار دینار آمده به این جهت است که هر دینار ده درهم بوده و بیست دینار معادل همان دویست درهم است که این دو نصاب دینار و درهم و عرض شد که دو دسته روایات در این زمینه موجود است که با هم معارض بودند.

البته دسته سومی از روایات هم داریم که ممکن است کسی آنها را شاهد و مؤید قرار دهد و آن روایاتی است که زکات در مال و ثمن را مطلق بیست و پنج درهم در هزار درهم قرار داده است و آن را مطلقا معیار زکات در مال مطلق و اثمان قرار داده است مانند روایت مفضل بن عمر (قال کنت عند ابی عبدالله

(علیه السلام)فساله رجل فی کم تجب الزکاه من المال فقال له

(علیه السلام)الزکاه الظاهره أم الباطنه ترید؟ فقال ارید هما جمیعاً فقال

(علیه السلام)اما الظاهره ففی کل الف خمسه و عشرون درهما و اما الباطنه فلاتستاثر علی اخیک بما هو احوج الیه منک)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۸) که اینجا امام(علیه السلام)یک مقامات بالاتری از ایثار و انفاق را بیان می کند که زکات باطنه است و اما در صدر روایت که فرمود(فی کل الف خمسه و عشرون درهما)

در چند روایت دیگر نیز آمده که از نظر سند هم برخی آنها معتبر است و کلاً از این روایت استفاده می شود که مقصود همان درهم است یعنی تنها زکات درهم را بیان کردند و از دینار ساکت شدند و این اشعار دارد بر این که میزان در زکات مال محض که همان اثمان است درهم است که در هر هزار درهم بیست و پنج درهم میزان است.

ص: ۲۰۶

البته این مسأله را کسی غیر از شیخ طوسی متعرض نشده است و ایشان هم به عنوان بحث برخی از علمای عامه مطرح کرده است و مشهور علمای ما به دسته اول از روایت عمل کردند که معیار را همان بیست دینار قرار دادند یعنی آنها در حقیقت موضوعیت و استقلال نصاب دینار را فهمیدند و روایات دیگر را حمل بر معرفیت به همان بیست دینار و چهار دینار کرده اند.

لکن این نحو جمع مشکل است زیرا که اولاً:

عرف عکس این را می فهمد مخصوصا با نکته ای که در آن زمان بوده است که دینار معادل ده درهم بوده است زیرا تعبیر به معادل و یا ما بلغ قیمتُهُ مائتی درهم در دو صحیحه حلبی و محمد بن مسلم آمده بود که شاهد بر این است که بیست دینار موضوعیت ندارد و ثانیاً:

اگر سند روایت اسحاق بن عمار را قبول کنیم ذیل آن صراحت دارد براین که معیار به نصاب درهم است و در حقیقت ناظر و

حاکم است بر روایات بیست دینار (خلی الدراهم من ذهب او متاع فهو عروض مردود ذلک الی الدراهم فی الزکاه والدیات)

و ثالثاً:

در صورت تعارض و مشخص نشدن این که آیا بیست دینار در زکات طلا موضوعیت دارد یا قیمت دویست درهم مقتضای قاعده وجوب زکات است در طلای مسکوکی که معادل دویست درهم باشد زیرا که مقتضای مطلقات فوقانی وجوب زکات در مطلق مال است مانند همان روایتی که الان خواندیم که اطلاقش اقتضا می کند در هر مقدار از درهم و دینار زکات باشد ولیکن روایات مقید مقدار کمتر از دویست درهم را خارج کرده است و مابقی تحت اطلاق این روایات و آیات زکات بنابر اطلاق داشتن آنها باقی خواهد ماند و در نتیجه وجوب زکات ثابت می شود بنابراین احوط بلکه اقوی آن است که نصاب زکات در طلا و دینار معادل دویست درهم و چهل درهم است .

ص: ۲۰۷

مرحوم سید می فرماید (وفی الفضه ایضا نصابان الاول: مائتا درهم و فیها خمسه دراهم الثانی: اربعون درهما و فیها درهم و الدرهم نصف المثقال الصیرفی و ربع عشره و علی هذا فالنصاب الاول مائه و خمسه مثاقیل صیرفیه و الثانی احد و عشرون مثقالاً ولیس فی ما قبل النصاب الاول و لا فی ما بین النصابین شیء علی ما مرّ و فی الفضه ایضا بعد بلوغ النصاب اذا اخرج من کل اربعین وا حداً فقد ادّی ما علیه وقد یکون زاد خیراً قلیلًا)

مرحوم سید دو نصاب درهم را بیان می کنند و بعد می فرمایند اگر همیشه یک چهلم بدهد بالاخره مقداری زیادی داده است که خیر است و همان طور که گفتیم مقصود از درهم درهمی است که از نظر وزن هفت دهم مثقال شرعی است و لذا ده درهم معادل با هفت مثقال شرعی است و چون مثقال شرعی سه چهارم مثقال صیرفی است قهراً می شود هر درهم (نصف المثقال الصیرفی و ربع عشره)

یعنی اگر فرض کردیم هر مثقال چهل جزء است مثقال شرعی سی جزء از آن می شود و چون هر درهم هفت دهم مثقال است یعنی ۱۰۳ کمتر است و سه دهم سی تا می شود نه تا که از سی تا کم می شود و می ماند بیست و یک جزء و بیست و یک جزء نسبت به چهل جزء۴۰۲۱ می شود نصف مثقال صیرفی و ربع عشره یعنی یک چهلم، پس درهم نصف مثقال زرگری و ربع عشر آن است و این اوزان و مقادیر در درهم و دینار ثابت شده است و تقریبا مسلم نزد عامه و خاصه است و مورد قطع علما است همچنان که نصاب اول در درهم یعنی دویست درهم از ضروریات اسلام است چرا که عامه هم همین نصاب را قبول دارند بلکه نصاب دوم درهم نیز نزد علمای اجماعی و نزد اکثر عامه هم ثابت است علاوه بر این روایات مستفیضه ای در این باب آمده است که برخی از آنها در نصاب دینار گذشت و روایات دیگری نیز موجود است و در مجموع روایات نصاب درهم بیشتر از نصاب دینار است مانند روایت حسین بن بشار یا یسار که هر دو موثق هستند (قال فی کل مائتی درهم خمسه دراهم و ان نقصت فلا زکاه فیها)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۳) و موثقه سماعه (فی کل مائتی درهم خسمه دراهم من الفضه و ان نقصت فلیس علیك زکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۳) صحیحه فضلا عن ابی جعفر(علیه السلام)

و ابی عبدالله(علیه السلام)(قالا فی الورق فی کل مائتین خمسه دراهم ولا فی اقل من مائتی درهم شییء)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۴) و موثقه زراره و بکیر ابن اعین (لیس فی اقل من مائتی درهم شیء فاذابلغ مائتی درهم ففیها خمسه دراهم فما زاد فبحساب ذلك الخ)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۵) و صحیحه حلبی (انه سئل ابو عبدالله

(علیه السلام)عن الذهب والفضه ما اقل ما تکون فیه الزکاه قال مائتا درهم و عدلها من الذهب قال وسالته عن النیف الخمسه والعشره قال لیس علیه شیء حتی یبلغ اربعین فیعطی من کل اربعین درهما درهم)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۲) و روایت زراره (فی الفضه اذا بلغت مائتی درهم خمسه دراهم ولیس فی دون المائتین شیء فاذا زادت تسعه و ثلاثون علی المائتین فلیس فیها شیء حتی تبلغ الاربعین ولیس فی شیء من الکسور شیء حتی تبلغ الاربعین)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۴) و روایات دیگر لذا بحث از دو نصاب دویست درهم و چهل درهم از مسائل ضروری و مسلم و ثابت شده باقطع و یقین در فقه ما هم از حیث فتوی و هم از حیث روایت است .

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱۹ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

(الثانی: ان یکونا مسکوکین بسکه المعامله سواء کان بسکه الاسلام او الکفر بکتابه أو غیر ها بقیت سکتها او صارا ممسوحین بالعارض و اما اذا کانا ممسوحین بالاصاله فلا تجب فیهما الا اذا تعومل بهما فتجب علی الاحوط کما ان الاحوط ذلك ایضا اذا ضربت للمعامله ولم یتعامل بهما او تعومل بهما لکنه لم یصل رواجهما الی حدّ یکون دراهم او دنانیر ولو اتّخذ الدرهم او الدینار للزینه فان خرج عن رواج العامله لم تجب فیه الزکاه والّا وجبت)

ص: ۲۰۹

بحث در شرط دوم است از شرائط زکات نقدین که عبارت است از مسکوك بودن یعنی به عنوان پول از آنها استفاده شود که اینجا در دو مقام بحث می شود یك مقام شرطیت مسکوك بودن طلا و نقره است که بحثی است که مرحوم سید وارد شده و مشهور هم این بحث را متعرض شدند اما بحث دوم که از مسائل مستحدثه است که متعرض نشدند اینکه آیا می توانیم از روایات وارد در باب زکات نقدین استفاده تعمیم کنیم و بگوییم زکات نقدین بر تمام انواع پول ها حتی اگر طلا و نقره نباشند بلکه اسکناس باشد واجب است یا نه؟

اما بحث در مقام اول

میان فقهای ما اجماعی است که طلا و نقره باید مسکوک باشند و آن هم به سکه معامله یعنی درهم و دینار باشند تا زکات بر آن تعلق گیرد و اگر چنین نبود و طلای غیر مسکوک بود مثل زر و زیور و شمش زکات ندارد و در این مقام در جهات مختلفی بحث شده که مرحوم سید در متن ذکر شده به همه آنها اشاره کرده است.

جهت اول

در اصل شرطیت مسکوک بودن بر سکه معامله است که گفتیم این اجماعی است و روایات زیادی هم دال بر آن است البته عناوینی که در این روایات آمده عنوان درهم و دینار و عنوان ذهب و فضه و عنوان مال یا مال صامت و یا الصامت المنقوش و یا عنوان مثقال آمده است و در اینجا ممکن است کسی بگوید این عناوین مختلفی که آمده است قابل جمع با هم هستند چرا که مثبتین هستند و تعارض با هم ندارند و به هر دو عمل می شود همانگونه که در باب مثبتین فقها به هر دو دلیل مثبت عمل می کنند لکن این بیان جوابهای متعددی دارد.

ص: ۲۱۰

اولاً:

اینکه در جائی به مثبتین عمل می شود که علم به وحدت جعل نداشته باشیم و دلیل مقید ظهور در دخل قید در جعل حکم نداشته باشیم که ما در اینجا چنین احتمالی را نمی دهیم زیرا که در واقع یک جعل وجوب زکات در باب طلا و نقره بیشتر نداریم و لذا روایات درهم و دینار می شود مقید روایات ذهب و فضه و یا مال مطلق و باید اطلاق آنها را حمل کنیم بر اراده مقید زیرا که روایات دینار و درهم دلالت بسیار روشن بر دخل و موضوعیت درهم و دینار هم در زکات نقدین و هم در نصاب زکات نقدین دارد پس روایات ذهب و فضه اطلاقشان حمل بر مقید بایستی شود.

ثانیاً:

در روایات ذهب و فضه قرائنی وجود دارد که مقصود از آنها مطلق طلا و نقره نیست بلکه مقید مقصود است یعنی همان درهم و دینار و طلا ـ و نقره مسکوک که پول شده باشد مثلاً در صحیحه زراره می فرماید (لیس فی الفضه الزکاه حتی تبلغ مائتی درهم فاذا بلغت مائتی درهم ففیها خمسه دراهم فاذا زادت فعلی حساب ذلک فی کل اربعین درهما درهم، ولیس فی الکسور شیء)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۴) اینجا درست است که در ابتدا گفته است ذهب و فضه ولی مقصود را بیان کرده و متصل به آن گفته است (حتی تبلغ مائتی درهم) پس معلوم است مقصود از طلا و نقره دراهم است یا روایت دیگر زراره (عن ابی جعفر

(علیه السلام)قال فی الذهب اذا بلغ عشرین دینارا ففیه نصف دینار ولیس فیما دون العشرین شیء)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۰) یا در روایات معتبر علی بن عقبه (عن ابی جعفر

(علیه السلام)و ابی عبدالله

(علیه السلام)قالا- لیس فی ما دون العشرین مثقالاً- من الذهب شیء فاذا کملت عشرین مثقالاً ففیها نصف مثقال الی اربعه و عشرین فاذا کملت اربعه وعشرین ففیها ثلاثه اخماس دینار الی ثمانیه وعشرین فعلی هذا الحساب کلما زاد اربعه)

(وسائل، ج۹، ص۱۳۸) یا در روایت مفضل (فی رجل کم تجب من المال قال فی کل الف خمسه و عشرون درهما)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۸) یا در صحیحه حلبی (ما اقل ما تکون فیه الزکاه قال مائتی درهم و عدلها من الذهب قال و سألته عن النیف الخمسه والعشره قال لیس علیه شیء حتی یبلغ اربعین یعطی من کل اربعین درهما درهم)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۲)

و هکذا اکثر روایات ذهب و فضه به این شکل بیان شده است که اگر چه در صدر آنها عنوان طلا و نقره آمده است ولی در ذیل قرائنی ذکر می شود که روشن می سازد مقصود درهم و دینار است نه مطلق طلا و نقره .

ثالثاً:

اگر این دو استظهار قبلی را کسی قبول نکرد می گوئیم روایات صریحه ای داریم که دلالت می کنند بر اینکه در غیر از درهم و دینار از طلا و نقره زکات نیست که البته بعضی از این روایات سندش مشکل دارد و تمام نیست و برخی سندش تمام است منجمله روایت علی بن یقطین (قال قلت له انه یجتمع عندی الشیء (الکثیر قیمه) فیبقی نحواً من سنه انزکیه فقال لا ما لم یحل علیه الحول فلیس علیک فیه زکاه و کل مالم یکن رکازا فلیس علیک فیه شیء قال قلت: و ما الرکاز؟ قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلک فاسبکه فانه لیس فی سبائک الذهب و نقار الفضه شیء من الزکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۴) اینجا امام(علیه السلام)صریحاً نفی می کند زکات را از مالی که رکاز نیست سائل می گوید رکاز چیست؟ رکاز لغةً آن چیزی است که داخل زمین قرار داده می شود مانند معادن و گنجها و امام(علیه السلام) می فرماید (الصامت المنقوش)

یعنی مال صامتی که نقش داشته باشد که این هم کنایه از این است که درهم و دینار و سکه معامله باشد زیرا نقش در سکه معتبر بوده است چه در سکه های کفار و چه در سکه های اسلامی و تعبیر به (صامت) نیز کنایه از پول است که ثابت است و مانند کالاـ متغیر نیست. دو روایت دیگر هم از جمیل بن دراج آمده است که عبارتهایشان یکی است ولی در یکی می گوید (عن بعض اصحابنا قال)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۵) و اسم امام(علیه السلام) را نمی آورد و در دیگری می گوید (عن ابی عبدالله

(علیه السلام) و ابی الحسن

(علیه السلام) انه قال لیس فی التّبر زکاه انما هی علی الدنانیر و الدراهم)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۶) که هم در ابتدا نفی زکات را در غیر درهم و دینار کرده و هم با (انما) حصر را افاده کرده است و می گوید شمش طلا و نقره زکات ندارد و فقط درهم و دینار زکات دارد ولی این روایت با صراحت لهجه ای که دارد. سندش صحیح نیست زیرا در سند اول ارسال است علاوه بر اینکه در سند علی بن حدید است که مرحوم شیخ طوسی(ره) ایشان را تضعیف کرده است در چند جای از تهذیب تضعیف کرده است و می گوید (ضغیف جدا یا ضُعّف)

ص: ۲۱۳

و در سند دوم که ارسال ندارد (جعفر بن محمد بن حکیم)

است که توثیق نشـده است ولی در اسـناد کامل الزیارات آمـده که اگر کسـی وقوع در اسـناد کامل الزیارات را موجب وثاقت بداند روایت معتبر می شود. روایت دیگری نیز از فرزندان علی بن یقطین از خود ایشان نقل کرده اند (قال سئلت ابا الحسن

(علیه السلام) عن المال الذی لایعمل به ولایقلب قال تلزمه الزکاه فی کل سنه الا ان یسبک)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۵) اینجا تعبیر مال آمده که عنوان عامی است ولی به قرینه (الذی لایعمل ولایقلب

ظاهر در درهم و دینار است و امام(علیه السلام) در جواب می فرماید (تلزمه الزکاه)

اگرنگهـداری شـد بایـد زکات بدهد مگر اینکه تبدیل به شـمش شود پس باز دلالت دارد که مطلق طلا و نقره زکات ندارد و تنها درهم و دینار واثمان است که زکات دارد همچنین روایتی را صدوق نقل می کند از عمر بن یزید (قال قلت لابی عبدالله

(علیه السـلام) رجـلٌ فرّ بمـاله من الزکاه فاشتری به ارضاً أو داراً أعلیه فیه شـییء قال لا ولو جعله حلیّاً أؤ نقراً فلاشـییء علیه و ما منع نفسه من فضله اکثر مما منع من حق الله الذی یکون فیه)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۹) این هم تعبیر مـال دارد که عرض کردیم مال در روایات زکات بر معنای ثمن و مال محض یعنی درهم و دینار اطلاق شده است به قرینه ذیل روایت که می فرماید (یجعله حلیاً او نقرا)

و این دلالت دارد بر اینکه در جنس طلا و نقره زکات نیست و زکات بر ثمن و درهم و دینار است بعد گفته کسی که این کار را کرد اگر چه زکات نمی دهـد ولی در اینجا که تبـدیل می کنـد مقـداری از قیمتش پایین می آیـد زیرا سـکه بودن و وسـیله نوعی مقبول برای معامله بودن مالیت اضافی و ارزشـی افزوده دارد که با ذوب کردن آن را از دست می دهد که شاید بیشتر از حق زکات که۴۰۱ است باشـد و از جمله روایات روایت زیـد صائغ است که زید صائغ توثیق نشده و تضـعیف هم نشده اسـت که در صـدر آن سؤال از سـکه هـای مغشوش می کنـد که آیا زکات دارد یا نه امام(علیه السـلام) می فرمایـد زکات دارد بعد سائل می گوید مقدار آن را نمی دانم (و ان کنت لا اعلم ما فیها من الفضه الخالصه الا انی اعلم ان فیها ما تجب فیه الزکاه)

به مقدار وزنی که لازم است برای زکات می دانم دارد ولی چه مقدار است نمی دانم و چقدر باید زکات بدهم نمی دانم زیرا مغشوش است امام(علیه السلام) می فرماید: (فاسبکها حتی تخلص الفضه و یحترق الخبیث ثم تزکی ماخلص من الفضه لسنه واحده)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۳)

این درهم ها را آب کن و نقره ها را بیرون بیاور و زکاتش را برای یکسال بده برای همان سالی که درهم بوده است چون وقتی آب کرد از درهم بودن خارج می شود و اگر بماند دیگر زکات ندارد. پس معلوم می شود نقره ذوب شده زکات ندارد و وقتی درهم باشد زکات دارد باز روایت دیگر موثقه علی بن یقطین است (عن ابی الحسن الموسی

(علیه السلام)قال لاتجب الزکاه فیما سبک فراراً به من الزکاه الاتری ان المنفعه قد ذهبت فلذلک لا تجب الزکاه)

(وسائل، ج۹، ص۱۶۰) یعنی چون منفعت سکه بودن با ذوب شدن از بین می رود دیگر زکات ندارد و از این استفاده می شود که موضوع زکات درهم و دینار و طلا و نقره مسکوک یعنی پول است نه مطلق طلا و نقره در تفسیر ذیل این که در دو سه روایت آمده است بحث کرده اند که این منفعت چیست که از بین می رود برخی تفاسیری کرده اند که خلاف ظاهر است و آن را حمل بر از بین رفتنماینتفع به کرده اند در حالی که مقصود همین است که گفته شد و سابقاً همین طور بوده که درهم و دینار ارزشش به جهت سکه و پول بودن از ارزش مقدار طلا ونقره که در داخل آن سکه مضروب شده بیشتر بوده است و این نفع و منفعت است که از بین می رود بنابراین در جهت اول بحث روشن است هم مسأله اجماعی است و هم روایات نافی صریح داریم که در غیر از درهم و دینار زکات نیست و هم آن روایات مثبت در داخلش قرینه است که مقصود از ذهب و فضه مطلق نیست بلکه خصوص درهم و دینار است علاوه بر اینکه اگر چه مثبتین هستند جمع عرفی در اینجا جاری است چون علم به وحدت جعل داریم ولذا حمل مطلق بر مقید می شود بنابر این جهت اولی روشن است.

ص: ۲۱۵

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۲۰ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

جهت دوم:

از بحث این که مراد از سکه و دینار و درهم بودن اعم از اسلامی یا غیر اسلامی می باشد و اصلاً در ابتدای اسلام درهم و دنانیر رومی در میان مسلمانان رائج بوده است تا زمان امام باقر(علیه السلام) که ایشان پیشنهاد ضرب سکه اسلامی رادادند و از همان سکه های رومی زکات گرفته می شده است لذا مرحوم سید می فرماید (سواء کان بسکه الاسلام او الکفر بکتابه او غیرها)

و این جهت روشن است که فرقی بین انواع مسکوکات و درهم و دینار اسلامی یا غیر اسلامی نیست زیرا که هم اطلاق روایات درهم و دینار شامل آنها است و هم قطع و یقین است که موضوع زکات أعم است همانگونه که گفته شد.

جهت سوم:

مرحوم سید می فرماید (سواء بقیت سکتهما او صاراً ممسوحین بالعارض و اما اذا کانا ممسوحین بالاصاله فلا تجب فیهما الا اذا تعومل بهما فتجب علی الاحوط)

یعنی اگر این درهم و دینار ممسوح شد همانگونه که خیلی اوقات در اثر کثرت استعمال نقوش سکه صاف می شده و از بین می رفته است در این جهت بحث می شود که حالا آیا زکات دارد یا خیر؟ مرحوم سید می فرماید اگر ممسوح بالعارض باشد به نحوی که گفته شد باز هم زکات دارد و اما اگر از اصل ممسوح بوده است یعنی ضرب منقوش نشده است بلکه از ابتدا به شکل یک قطعه کوچک از طلا یا نقره به عنوان پول و ثمن از آن استفاده می شده است می فرماید (واما اذا کانا ممسوحین بالاصاله فلاتجب فیهما الا اذا تعومل بهما فتجب علی الاحوط)

ص: ۲۱۶

یعنی اگر ممسوح بالاصاله باشد اگر با آنها معامله انجام می گیرد احوط زکات است و گر نه زکات در آن واجب نمی شود.

اما نسبت به ممسوحین بالعارض شاید کسی ادعا کند که اگر مدرك ما روایت علی بن یقطین باشد که در آن این تعبیر شده که (مالم یکن رکازاً فلیس علیك فیه شیيء)

و بعد سؤال کرد (و ما الرکاز)

امام(علیه السلام) جواب داد (الصامت المنقوش)

ممکن است کسی بگوید منقوش بودن سکه لازم است ولی این استدلال تمام نیست زیرا که عنوان درهم و دینار صادق است

حتی اگر در اثر استعمال نقش ممسوح شده باشد چنانچه غالباً چنین بوده و روایات درهم و دینار شامل آن است و مقدم بر مفهوم صحیحه علی بن یقطین است علاوه بر این که این حدیث نیز از این جهت مفهوم ندارد زیرا که تعبیر (الصامت المنقوش)

کنایه از همان درهم و دینار معتبر است از آنجا که معمولاً منقوش بوده است و نقش آن دلیل و علامت بر صحت و اعتبار بوده است، و مرحوم سید در ممسوح بالعارض قیدی را ذکر نکرده ولی در ممسوح بالاصاله شرط کرده که معامله با آن رائج باشد و اطلاق عبارت مرحوم سید این اقتضا را دارد که اگر در اثر ممسوح بالعارض شدن از رواج افتاده باشد و یا اصلاً دولت سکه را عوض کرده باشد باز هم زکات واجب است و این مقتضای اطلاق فتوای سید است که مشهور هم است (و اما اذا کانا ممسوحین بالاصاله فلاتجب فیهما الا اذا تعومل بهما فتجب علی الاحوط)

و چون این قید را در اینجا ذکر کرده معلوم می شود در ممسوح بالعارض (ان یتعامل بهما

) را شـرط نمی دانـد پس اطلاـق کلام ماتن در ممسوح بالعارض اقتضا دارد که در فرض عـدم تعامل با آنها نیز زکات واجب باشد و دیگران هم تصریح کرده اند که زکات دارد و برخی ادعای اجماع هم بر آن کرده اند که زکات ساقط نمی شود و در استدلال بر آن وجوهی را ذکر کرده اند که تمام نیست .

وجه اول

تمسک به استصحاب است زیرا که قبلاًـ در آن زکـات واجب بوده و حالاـ که از معـامله افتاده و مهجور شـده است شک می کنیم که آیـا وجوب زکـات ساقـط شـده است یـا خیر؟ استصحاب می کنیم بقـاء وجوب زکات را بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه لکن این وجه اشکالات واضحی دارد.

اولاً:

این استصحاب تعلیقی است نه تنجیزی زیرا وجوب زکات در سابق به نحو قضـیه تعلیقی بوده است نه تنجیزی یعنی اگر نصاب و سائر شـرائط قبلاً متحقق می شـده زکات واجب می شـده است ولی در آن وقت نشـده و بعـد از مهجوریت و عدم تعامل آن شرایط متحقق شده است پس مستصحب ما باید قضیه شرطیه تعلیقیه باشد و استصحاب تعلیقی جاری نیست.

ثانیاً:

اگر تعامـل بـا آن مهجور شـده باشـد دیگر حیثیت پول دادن و حتی درهم و دینار فعلی بودن بر آن صادق نیست و این حیثیت تقییـدی است مثل حکم به زکات که مالیات است و با تقییـدی بودن حیثیت زائل شـده و احتمال دخل آن در حکم به وجوب زکات وحدت موضوع محرز نیست و استصحاب در چنین مواردی جاری نیست.

ثالثاً:

نوبت به استصحاب نمی رسد زیرا که عنوان درهم و دینار با مهجور شدن در تعامل یقینا صادق نیست زیرا که قوام درهم و دینار به ثمنیت است و از روایات زکات نقدین نیز استفاده می شود که موضوع این زکات مال محض و اثمان است مثلاً در صحیحه زراره آمده (عن ابی جعفر

(علیه السلام) انه قال الزکاه علی المال الصامت الذی یحول علیه الحول و لم یحرکه)

و این سیاق سیاق حصر زکات است در مالی که صامت است و یکسال مانده و متحرك نشده که عنوان (مال صامت) کنایه از اثمان و نقود است و عدم حرکت هم شاهد بر آن است که نظر به اثمان است که با آن حرکت تجاری انجام می گیرد و این صحیحه زکات در مال مطلق را در اثمان منحصر می کند پس اگر درهم ودینار مهجور شده و دیگر ثمن قرار نمی گیرد در زکات ندارد .

وجه دوم:

تمسك شده است به اجماع که تمسك به اجماع نیز در این موارد که اصل آن در کلمات قدما معلوم نیست و اگر هم باشد احتمال مدرکیّت آن قوی است قابل قبول نیست.

وجه سوم:

گفته شده عنوان درهم و دینار در فرض مهجوریت صادق است که این مطلب هم قابل قبول نیست زیرا که درهم و دینار را اگر به معنای سکه بودن بگیریم شاید صادق باشد ولی اگر قید تعامل و ثمن قرار گرفتن را در مفهوم درهم و دینار اخذ کنیم بعد از آنکه مهجور شده باشد و معامله با آن رائج نباشد دیگر درهم و دینار بر آن صادق نیست البته در درهم و دینار رواج معامله در همه جا و همه بازارها لازم نیست به این معنی که دراهم و دنانیری بوده است که در برخی از بلدان رائج بوده است و در برخی جاهای دیگر رائج نبوده است مثلاً در صدر اسلام درهم و دینار رومی در خیلی از بلاد رائج بوده و در بلادهای دیگر مثل ایران دراهم و دنانیر دیگری رائج بوده است پس اینکه این درهم و دینار در همه بلدان و در کل دنیا باید رائج باشد قطعاً لازم نیست و رائج بودن در برخی از بلاد فی الجمله کافی است زیرا که در نهایت پول است و عنوان درهم و دینار بر آن صادق است و این مقدار توسعه قابل قبول است و سابقاً و فعلاً هم همین طور است اما توسعه به لحاظ عموم زمان قابل قبول نیست یعنی اینکه بگوییم اگر در زمان سابق در زمانی این سکه دراهم یا دنانیر بوده و هنوز هم هست این توسعه دوم قابل قبول نیست که شاید این در ذهن فقها بوده است که قابل قبول نیست زیرا قوام عنوان درهم و دینار در موضوع حکم به زکات وسیله مبادله و پول بودن سکه است که صدق آن در موارد مهجور شده بلحاظ زمان سابق است نه بالفعل پس روایات حاصره مانند (انما الزکاه فی الدرهم و الدینار)

و (الزکاه فی المال الصامت اذا حال علیه الحول و لم تحرکه)

و امثال اینها نفی وجوب را می کند.

پس حق این است که اگر درهم و دینار به جهت مسح بالعارض و یا به هر جهت دیگری از وسیله مبادله شدن بیفتد زکات ندارد و اما در ممسوح بالاصاله که ایشان فرموده اند (اذا کان یتعامل بهما علی الاحوط)

زکات دارد صحیح هم این است که احوط بلکه علی الاقوی زکات دارد زیرا که عنوان درهم و دینار متقوّم به نقش داشتن نیست بلکه معتبر بودن در معاملات به عنوان ثمن و عین المال بودن است و بیش از این در مفهوم درهم ودینار و یا (المال الصامت الذی تحرکه)

اخذ نشده است که آن هم در این فرض صادق است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۲۱ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

جهت چهارم

مرحوم سید می فرماید (کما ان الاحوط ذلک ایضاً اذا ضربت للمعامله ولم یتعامل بهما او تعومل بهما لکنه لم یصل رواجهما الی حد یکون دراهم او دنانیر)

جایی که طلا و نقره به عنوان سکه ضرب شده ولی هنوز رواج معامله ای پیدا نکرده است یعنی هنوز پول رائج نشده ولی سکه هست آیا اینجا زکات دارد؟ ایشان اینجا احتیاط وجوبی کرده است و می فرماید اینجا زکات واجب است البته اگر ما ملاک را ثمن بگیریم که اینجا هنوز ثمنیت و پول شدن شکل نگرفته است پس طبق آن معیار در اینجا زکات واجب نیست ولی مرحوم سید احتیاط کرده است در حالی که در ممسوح بالاصاله جایی که سکه است ولی نقش ندارد فرموده اگر پول شده باشد زکات دارد و الا ندارد (اما اذا کان ممسوحین بالاصاله فلا تجب الزکاه الا اذا کان یتعامل بهما)

ص: ۲۲۰

در صورتی که در اینجا گفته است که زکات دارد با این که در اینجا نیز پول نیست و احتیاطی که در این جا قائل شده است و نفی وجوب زکات در آنجا که گفته است اگر پول نباشد و با آن معامله ای نباشد زکات ندارد این نوعی تناقض است.

تناقض را می توان پاسخ داد که ظاهراً مرحوم سید در اینجا به روایت علی بن یقطین تمسک کرده و منشاء احتیاط ایشان در اینجا شده است یعنی روایات حاصره زکات را در دو عنوان حصر کرده است. در صحیحه علی بن یقطین آمده است عنوان (الصامت المنقوش)

و زکات را در ما عدای آن نفی کرده است و دیگری در مثل روایت جمیل بود که می گفت (لیس فی التبر زکاه انما هی علی الدنانیر و الدارهم)

و میان این دو عنوان عموم من وجه است به این ترتیب که صامت منقوش شامل سکه ای که نقش داشته باشد می شود چه آن سکه درهم و دینار باشد و چه نباشد و عنوان درهم و دینار هم شامل سکه نقش دار و غیر نقش دار می شود اگر پول باشد و وسیله رائج مبادله باشد بنابراین بین دو عنوان (درهم و دینار)

و (الصامت المنقوش)

عموم من وجه است و مورد اجتماعشان سکه منقوش پول است و مورد افتراق درهم و دینار ممسوح بالاصاله است که پول باشد و مورد افتراق صامت منقوش محل بحث ما است یعنی سکه ای که نقش دارد ولی در بازار پول نیست و رواج ندارد.

مرحوم سید میان این دو روایت حاصره را که مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است اینگونه جمع کرده که به هر دو عنوان عمل کرده است و هریک را برای وجوب زکات کافی دانسته است یعنی هم سکه ای که هنوز درهم و دینار نشده است زکات دارد اگر منقوش باشد و هم سکه ممسوح بالاصاله اگر پول باشد و رواج معامله داشته باشد زکات دارد چون درهم و دینار است اما ممسوح بالا صاله ای که پول نباشد هیچ یک از این دو عنوان بر آن صادق نیست لذا مرحوم سید در آن فتوا به عدم وجوب زکات داده است بنابراین تناقض بین دو جهت در فتوای مرحوم سید نیست بلکه جمع بین دو لسان در روایات حاصره کرده است از طریق تقیید مفهوم هریک به منطوق دیگری که یکی از أنحاء جمع میان دو قضیه شرطیه و یا حصریه می باشد و یا این که قائل به تعارض شده است و رجوع به عمومات فوقانی زکات در همه اموال و یا طلا و نقره کرده و از باب احتیاط وجوبی حکم به آن نموده است و این بیان وجه فنی فتوای مرحوم سید در متن است که همانگونه که ملاحظه می شود هیچگونه تناقضی در آن نیست و این بهترین توجیه است برای کلام مرحوم سید در این مسأله.

ولیکن به نظر ما این توجیه تمام نیست اگر چه به احتمال قوی فتوای سید ناظر به همین وجه باشد زیرا که اولاً:

عنوان صامت منقوش که در صحیحه علی بن یقطین آمده است عنوان کنائی است و حقیقی نیست أما کلمه صامت معلوم است که معنای حقیقی آن مراد نیست بلکه کنایه از سکه و پول یا اموالی که قابل کنز و نگهداری است میباشد در مقابل کالاهایی که فاسد شده و قابل کنز ونگهداری نیستند منقوش هم همین طور است یعنی کنایه از نقش مسکوکات و درهم و دینار است و مقصود مجرد نقش و نگار نیست و در استعمالات کنائی بایستی معنای مکنی عنه ملاحظه شود که در این تعبیر عرف همان درهم و دینار را می فهمد پس مقصود از صحیحه علی بن یقطین نیز درهم و دینار است ولیکن ممکن است گفته شود که فقط درهم و دیناری را که منقوش باشد شامل می شود پس اطلاق ندارد تا شامل سکه ای که نقش دارد ولیکن درهم و دینار نیست هم بشود ولذا در ما نحن فیه زکات واجب نیست زیرا خارج از هر دو روایت است.

ص: ۲۲۲

ثانیا:

اگر فرض شود میان دو روایت تعارض است ممکن است گفته شود که در مورد سکه ای که هنوز پول نشده است مرجع فوقانی اصل برائت است زیرا عموم وجوب زکات در مطلق طلا و نقره نداشتیم - بنابر عدم تمامیت اطلاق در آیه کنز و آیه زکات که بحث آن قبلاً گذشت - و اما در سکه ای که پول است و لیکن بی نقش است یعنی درهم و دینار است زکات واجب می شود زیرا که روایات زکات در درهم و دینار و یا عنوان (مال صامت)

که بدون قید منقوش در برخی روایات آمده بود عام فوقانی بوده و اقتضای وجوب زکات را در آن دارد، یعنی این دسته از روایات عام و مطلق نسبت به صحیحه ابن یقطین که ظهور در حصر دارد معارض نیست بلکه به وسیله آن تقیید می خورد و محکوم آن است و لذا اگر صحیحه ابن یقطین با روایات حاصره در درهم و دینار مانند روایت جمیل تعارض کند و تساقط کند در مورد تعارض که درهم و دینار غیر منقوش است مرجع اطلاق روایات زکات در درهم و دینار خواهد بود که لسان حصر ندارد و با صحیحه ابن یقطین تعارض ندارد.

بنابراین در مانحن فیه که جهت چهارم است یعنی سکه منقوشی که تعامل نشود و درهم و دینار نباشد زکات واجب نمی باشد زیرا عام فوقانی وجوب زکات نداریم لذا اصل برائت جاری است بخلاف ممسوح بالاصاله ای که تعامل بشود یعنی درهم و دینار باشد که بعد از تساقط عام فوقانی وجوب زکات داریم. لذا حق با کسانی است که در این جهت با احتیاط وجوبی مرحوم سید مخالفت کرده و فتوای به عدم وجوب زکات داده اند.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی - یکشنبه ۲۶ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

جهت پنجم

از بحث در شرط مسکوک بودن طلا و نقره ذیل عبارت مرحوم سید است (ولو اتخذ الدرهم او الدینار للزینه فان خرج عن رواج المعامله لم تجب فیه الزکاه والا وجبت)

در این بخش این را متعرض شدند که اگر درهم و دینار مسکوکین با همان سکه بودن زینت و زیور قرار داده شود آیا در این حالت باز هم زکات دارد یا خیر؟

مرحوم سید تفصیل داده است بین دو فرض یکی این که عنوان درهم و دینار دیگر بر آنها صادق نباشد که در این صورت زکات واجب نمی شود و دیگر این که هنوز می شود با آنها خرید و فروش کرد و عنوان پول یا درهم و دینار بر آنها صادق باشد که در این صورت زکات بر آنها واجب می شود.

این تفصیل در نظر اکثر محشین بر عروه مورد اشکال قرار گرفته است. برخی در شق اول اشکال کرده اند و برخی در شق دوم اشکال نموده و گفته اند در هر دو شق زکات ندارد و بعضی هم میزان را رواج معامله قرار نداده اند بلکه عنوان درهم و دینار را که شاید نزد آنها اوسع از ثمن بالفعل و رواج معامله است میزان قرار داده اند و گفته اند که اگر درهم و دینار بر آنها صادق باشد زکات دارد هر چند رواج معامله نداشته باشد و در حقیقت همان تفصیل را به شکل دیگری داده اند و برخی هم قائل به احتیاط شده اند.

ص: ۲۲۴

مبنای تفصیل مرحوم سید هم روشن است زیرا که اگر رواج معامله در کار نباشد دیگر درهم و دینار به معنای ثمن و مال محض بودن بر آن صادق نیست که ما هم همین را قبلاً استظهار کردیم و گفتیم اگر این مطلب را از درهم و دینار استفاده کردیم روایاتی که زکات را حصر می کرد در درهم و دینار زکات را در این شق نفی خواهد کرد و فتوای ایشان در شق اول روشن خواهد بود و در شق دوم که قائل به وجوب زکات شدند نیز به جهت آن است که با فرض رواج معامله هم عنوان درهم و دینار و هم ثمنیت بر آن صادق است بنابر این مشمول منطوق روایات زکات در درهم و دینار خواهد شد و این مبنای تفصیل است.

اما اشکالات محشین بر عروه نسبت به شق اول این است که فتوای ایشان مناقض با آن چیزی است که قبلاً در بحث درهم و دینار ممسوح بالعارض گفته شد زیرا که ایشان در آنجا تفصیلی بین رواج معامله و عدم رواج ندادند و مطلقا قائل به وجوب زکات شدند و همچنین ما این بحث را هم مطرح کردیم که سکه درهم و دیناری که مهجور باشد و دیگر با آن معامله نشود نیز ملحق به آن است و گفتیم مشهور هم در هر دو مثال قائل به وجوب شده و برخی هم ادعای اجماع بر آن کرده اند چون

که قبلًا درهم و دینار بوده و رواج داشـته است و همین مقدار کافی است تا مشـمول ادله وجوب زکات در درهم و دینار شود. در اینجـا هم گفته می شود این زینت قبلاًـ سـکه بوده است در بازار هم رواج داشـته است و مثل ممسوح بالعارض و یا دینار و درهم مهجور می باشد بنابراین بایستی زکات داشته باشد و این تناقض است.

ص: ۲۲۵

لکن این نقض بر مرحوم سید وارد نیست چرا که این مورد با آن مورد دو فرق اساسی دارد .

فرق اول:

این که در اینجا عدم رواج معامله به جهت مهجوریت یا به جهت کثرت استعمال و ممسوحیت سکه نیست بلکه تغییر در شکل و ماده سکه و کیفیت آن انجام گرفته است یعنی سکه را به شکل زیور الات در آورده اند و این چنین تغییر آن را از درهم و دینار بودن خارج می سازد و مانند شمش و یا سایر زیور و آلات می کند و آن را کالا می کند و دیگر درهم و دینار بر آن صادق نخواهد بود بر خلاف مورد نقض که در آن تغییر شکل در سکه نشده و تنها در بازار مهجور شده و یا در اثر کثرت استعمال مقداری صاف شده است که در این رابطه گفته شد درهم و دینار ممکن است صادق باشد هر چند به لحاظ ما سبق و این که فی الجمله و در زمانی درهم و دینار بوده است از آن حالت هم خارج نشده است.

فرق دوم:

اگر فرض کنیم در اینجا هم که فی الجمله و سابقاً درهم و دینار بوده است از برای صدق آن کافی است ولی فعلاً ـ عنوان دیگری هم صادق است که این عنوان در آنجا صادق نبود و آن عنوان، زینت و حلی بودن است و ما روایاتی داریم که در آن عنوان (حلی) از موضوع زکات خارج شده و گفته است (لا زکاه فی الحلی)

و این روایات که دال بر عدم وجوب زکات در حلی است اینجا را می گیرد و معارضی با روایات درهم و دینار هم اگر باشد در شق دوم مفصل خواهیم گفت که این روایات مقدم و یا مخصص ادله زکات است پس در اینجا دلیل بر نفی زکات داریم .

اما در مورد نقض چنین دلیلی را نداریم بلکه تنها عنوان درهم و دینار داریم که از رواج افتاده است که اگر قائل به بقای صدق آن شویم یعنی رواج فی الجمله و در برخی ازمنه را مانند رواج فی الجمله در برخی از بلاد و امکنه کافی بدانیم ادله وجوب زکات در درهم و دینار شامل آن مورد خواهد بود و مخصص هم ندارد و اگر هم شک و شبهه شود باز هم ممکن است ادعا شود که این شک و شبهه مفهومی است و موجب اجمال روایات حاصره می شود و قهراً در مورد شبهه مفهومی بایستی رجوع به اطلاقات و عمومات وجوب زکات شود و یا استصحاب تعلیقی وجوب زکات جاری می شود و هیچ یک از این وجوه در مانحن فیه نمی آید زیرا که دلیل نفی زکات از حلّی حاکم و یا مخصص است.

بنابراین در این شق اشکالی نیست و نقض ذکر شده وارد نیست و مهم بحث، در شق دوم است که مرحوم سید فرموده است (وجبت فیه الزکاه)

یعنی در جایی که هنوز سکه ها درهم و دینا ربوده و رواج معامله دارد زکات واجب است و این فتوی مورد اعتراض و اشکال قرار گرفته است که بحث آن خواهد آمد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۲۷ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در جهت پنجم بود عرض کردیم مرحوم سید در جائی که درهم و دینار بعنوان زینت استفاده شود تفصیل داده اند بین دو فرض فرموده اند (فان خرج عن رواج المعامله لا تجب فیه الزکاه والاّ وجبت)

ص: ۲۲۷

شق اول گذشت بحث به شق دوم رسید که اگر درهم و دینار به عنوان زینت قرار داده شده لکن هنوز قابل ثمن قرار گرفتن است و رواج معامله دارد می فرماید در این صورت زکات آن واجب است مدرک این حکم به احتمال قوی صدق درهم و دینار است زیرا وقتی که رواج معامله داشته باشد عنوان درهم و دینار بر آن صادق است و مشمول روایات زکات در درهم و دینار می شود و این مبنای مرحوم سید در شق دوم است.

بر این مبنا اشکالاتی شده است که در این قسم هم زکات نیست تا مادامی که زیور و زینت و حلی است اگر چه هنوز هم درهم و دینار باشد و اشکال به وجوه متعددی در کلمات مرحوم محقق همدانی و دیگران آمده است که قبل از ورود در آن وجوه باید عرض کنیم اطلاقی را که مرحوم سید به آن تمسک می کند یعنی صدق درهم و دینار مستشکلین می گویند این اطلاق وجود دارد ولی معارض است با اطلاقات روایات دیگری که در آنها آمده است (لیس فی الحلی زکاه)

زیرا عنوان حلی نیز در اینجا صادق است پس مشمول آن دسته از روایات می شود. مثلاً در روایتی خواندیم (اذا اردت ذلک فاجعله حلیاً أو نقراً)

تا زکات منتفی بشود که در روایت عمربن یزید آمده بود و این تعارض به نحو عموم من وجه است که مورد اجتماع آنها حلی

و زینتی است که از درهم و دینار اتخاذ شـده باشد و مورد افتراقشان هم درهم و دیناری است که زینت نیست و حلی است که درهم و دینـار نیست البته ممکن است گفته شود که تعارض به نفع صاحب عروه است چون بعـد از تساقط بایـد رجوع شود به عمومـات فوقـانی زکـات در ذهب و فضه یا در مطلق اموال که نتیجه مطابق با فتوای ایشان خواهـد بود لهـذا مستشـکلین سـعی کرده اند که دلیل نفی زکات از حلی را مقدم بدارند بر دلیل زکات در درهم و دینار علی رغم این که نسبت به نحو عموم من وجه است .

ص: ۲۲۸

ممکن است کسی ادعا کند که روایات حلی اطلاقی از برای این مورد که زینت از خود درهم و دینار اتخاذ شود ندارد زیرا اینکه گفته شده (اجعله حیّاً أو نقراً)

مقصود این است که با درهم و دینار زینتی بخرد یا درهم و دینار را ذوب کند و شمش کند و بعد تبدیل به زر و زیور کند نه اینکه خود درهم و دینار را بردارد و با وصل کردن به هم به شکل زینت قرار دهد پس مورد ما را روایات نفی زکات از حلی شامل نیست و اطلاقات زکات در درهم و دینار معارض ندارد زیرا که عنوان درهم و دینار یقیناً شامل است و رواج معامله هم دارد پس فقط اطلاقات روایات درهم و دینار را داریم و معارض در مقابل آن نیست.

لکن این بیان قابل قبول نیست به جهت اینکه در روایات نفی زکات از حلی ما اطلاقات روشنی داریم که شامل محل بحث ما هم می شود. از قبیل بعضی از روایات که ابتدائاً در حلی وارد شده و سؤال از درهم و دینار در آنها نشده است مثل روایت صحیحه یعقوب ابن شعیب (قال سئلت ابا عبدالله

(علیه السلام)عن الحلی أیزکی فقال اذاً لایبقی منه شئٌ

)(وسائل، ج۹، ص۱۵۶) و این لسان یقیناً اطلاق دارد و ما نحن فیه را هم شامل است و نگفته است که درهم و دینار راحلی قرار داده تا بگوئیم (جعله)

یعنی اشتری به حلیّا علاوه بر این که مثل روایت عمر بن یزید هم اطلاق دارد و وجهی ندارد که بگوئیم اطلاق آن شامل جائی که خود درهم و دینار را حلی قرار داده نمی شود مخصوصاً با قرنیه (و نقراً) که نقر یعنی درهم را ذوب کند و شمش نقره کند که قرینه است مقصود از جمله اول (جعله)

ص: ۲۲۹

حلیّاً قرار دادن خود درهم به عنوان زینت است و یا لاأقل اعم است پس اطلاقش تمام است مخصوصاً این که در صدر فرض خرید زمین و منزل را کرده بعدا امام(علیه السلام)راه دیگری هم به او یاد می دهد و می فرماید لازم نیست با آنها چیزی بخرد بلکه همان راحلی قرار بدهد کافی است بنابراین حتی روایات (جعله حلیّاً)

هم اطلاق دارد تا چه رسد به روایاتی که ابتدائاً سؤال از زکات در مطلق حلی شده است و ذکری از درهم و دینار در آن نشده است تا بگوئیم مقصود این است که بادرهم و دینار زینتی بخرد نه اینکه خود درهم و دینار را زینت قرار بدهد. بنابراین تشکیک در شمول اطلاق روایات نفی زکات در حلی نسبت به ما نحن فیه بی اساس است و تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه ثابت است .

و اما وجوهی که جهت تقدیم اطلاق روایات نافی ذکر کرده اند یکی وجهی است که محقق همدانی فرموده است که در بعضی از روایات نفی زکات از حلی تعلیل شده است که قوتی به ظهور آن می دهد و آن را حاکم و ناظر به ادله زکات قرار می دهد این تعلیل در صحیحه یعقوب بن شعیب آمده که خواندیم (قال سئلت ابا عبدالله

(علیه السلام) عن الحلی أیزکی قال اذاً لایبقی منه شییء

) (وسائل، ج۹،ص۱۵۶) و شبیه این هم در روایت علی بن جعفر آمده است که البته در سند آن عبدالله بن حسن است که وثاقتش محل اشکال است و مقصود از این تعلیل آن است که امام(علیه السلام)می فرماید اگر بخواهد زکات حلی را بدهد چون زکات سالانه است و هر سال باید بدهد پس دیگر چیزی از آن حلی و زینتها باقی نمی ماند و این اشاره به نکته ظریفی است و آن اینکه در باب زکات ملاک تعلق زکات به نقدین آن است که مال المبادله و مال التجاره باشد تا شأنیت درآمد زائی باشد و کالای محض نباشد که با پرداخت زکاتش در هر سال تمام شود و زکات اگر چه در برخی اموال به خود مال متعلق شده است نه به درآمد آنها مانند غیر غلات اربعه که باید یکسال بر آن مال بگذرد ولی این در اموالی قرار داده شده است که مال به حسب طبع اولیش درآمدزا است و روحاً مالیات بر اموالی است که بالطبع درآمد دارد نه مالیات اصل سرمایه زیرا که در غلات اربعه ابتدائاً زکات بر درآمد است و در انعام ثلاثه درست است که درآمد شرط نیست و اگر کسی نصاب را داشته باشد همه ساله باید زکاتش را بدهد ولی بالاخره انعام مالی است که بذاته و ذاتاً مولّد است و درآمدزا است در اثر تولید نسل و در نقدین هم همچنان است چون مقصود عدم کنز آنها و به تجارت و جریان انداختن آنها است که درآمد خواهد داشت و مال التجاره نیز همین نحو است .

ص: ۲۳۰

پس سه عنوان از چهار عنوان که زکات بر آنها قرار داده شـده به جهت شأنیت درآمـدزایی آنهاست و نقـدین و درهم و دینار هم همچنـان است و از روایـات هم اسـتفاده می شود و در تعـبیرات فقهـا هم آمـده است که تعبیر به کنز در آیه به معنـای نگه داشـتن مـال و عـدم به کـار گیری و یـا انفـاق آن است و نقـدین به طبیعتش برای مبـادله است و از برای اینکه کسـی آنها را از گردش و تجارت بیرون نکنـد و درآمـدزائی آن را از بین نبرد و در نتیجه زکات مال التجاره از آن اخـذ نشود زکات بر نقدین قرار داده شـده است پس در تمام اقسام چهار گانه اموال زکوی شأنیت درآمد زایی در وضع زکات لحاظ شده است امام(علیه السـلام)می خواهـد بـه این نکته اشـاره کنـد که اگر در حلی که کالاـ است و مـال التجـاره و یـا درهـم و دینـار بالفعـل از برای مبادلات نیست زکات متعلق شود این کالا به تدریج تمام می شود و از بین می رود و این معنای (اذاً لایبقی منه شییء)

است و در حقیقت این تعلیـل می خواهـد بگویـد که علت تعلق زکات در طلا و نقره مال المبادله و یا مال التجاره بالفعل بودن آن است که در کالاـ و زینت نیست زیرا وقتی که کالاـ شـد از حـالت ثمنیت و مـال التجـاره بودن فعلاً خارج می شود اگر چه درهم و دینار باشـد و این بـدان معناست که بگوید در درهم و دینار در صورتی زکات است که بالفعل حالت ثمنیت و وسـیله مبـادله و تجارت باشـد نه این که صـلاحیت آن را داشـته باشـد ولیکن از گردش مبادلات به جهت زینت قرار دادن بیرون رفته باشد و کالا قرار داده شده باشد و این معنا نوعی نظر و حکومت و تفسـیر و تعلیل است که مقدم بر اطلاق معارض با آن اسـت هر چند نسبت هم عموم من وجه باشد و این سیاق حکومت است که آن را مقدم می کند اگر چه نسبت عموم من وجه باشد و یا دلالتش را اقوی می سازد و بیش از اطلاق و دلالت سـکوت است که بازهم از باب اظهریت مقدم می شود و اطلاق درهـم و دینار را تقییـد می زنـد به درهم و دیناری که بالفعل وسـیله مبادله باشـد نه درهم و دیناری که زینت شده و به شـکل کالا قرار داده شده است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۲۸ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که روایات زکات در درهم و دینار با روایات نفی زکات از زینت و حلی به نحو عموم من وجه تعارض داشت در مورد دراهمی که خود آن ها به عنوان زینت قرار داده شده است که عنوان درهم و دینار بر آنها صادق است پس زکات دارد و هم عنوان حلی صادق است پس زکات ندارد و تعارض به نحو عموم من وجه است که مقتضای قاعده تساقط در مورد تعارض رجوع به عمومات فوقانی است که ممکن است گفته شود آن عمومات و مطلقات اقتضای وجوب زکات را در ذهب و فضه یا در مطلق مال یا در مال صامت و منقوش دارد و در نتیجه فتوای صاحب عروه ثابت خواهد شد.

عرض کردیم برخی از محققین و محشین این فتوا را قبول نکردند و قائل به عدم وجوب زکات شدند و وجوهی را از برای تقدیم اطلاقات نفی زکات در حلی و زینت بر روایات وجوب زکات در درهم و دینار ذکر کرده اند که برخی از این وجوه اثبات می کند که اطلاق روایات نافی زکات در حلی و زینت بر اطلاق روایات وجوب زکات در درهم و دینار اقوی و مقدم است یعنی دلیل نافی را مقدم دانسته اند و برخی از این وجوه از این راه وارد نشده بلکه اصل اطلاق را در روایات درهم و دینار منع کرده اند. وجه اول که از دسته اول بود قبلاً بحث شد .

۲ – وجه دومی نیز ذکر شده است که بر همین منوال است و گفته شده اگر چه تعارض به نحو عموم من وجه است و در موارد عموم من وجه مقتضای قاعده تساقط است ولی کبرائی در باب تعارض عامین من وجه است که مواردی را استثنا می کند و براساس آن یکی از دو دلیل در مورد اجتماع بر دیگری مقدم می شود و آن کبری این است که تعارض بین دو دلیل اگر به گونه ای باشد که اگر مورد اجتماع را از تحت یکی از دو دلیل خارج کنیم و ملحق به دیگری کنیم الغاء عنوان دلیل اول لازم می آید یعنی عنوانی که در احد الدلیلین اخذ شده است لغو می شود زیرا که دیگر دخیل در آن حکم نخواهد بود بر خلاف عکس که اگر مورد اجتماع را بیرون کنیم و ملحق به دلیل اول باشد الغاء عنوانی که در دلیل دوم اخذ شده است لازم نمی آید پس هرگاه این چنین بود تعارض میان دو دلیل به حسب ظاهر اگر چه عامین من وجه است ولی در حقیقت در حکم عموم و خصوص مطلق است . یعنی آن دلیل که اگر مورد اجتماع را از آن خارج کنیم عنوانش لغو می گردد به حکم اخص نسبت به دیگری خواهد بود و اطلاق دیگری را در مورد اجتماع تخصیص می زند زیرا آن اطلاق دیگر مخالف با یک ظهور وضعی می شود نه با ظهور اطلاقی و ظهور وضعی اقوی و اظهر و مقدم بر ظهور اطلاقی است و مانند اخصیت است و مثل مواردی است که مورد افتراق یکی از عامین من وجه کم و نادر باشد بطوری که آن عام من وجه را نتوانیم به آن مورد نادر تخصیص بدهیم بر خلاف دیگری که در این مورد هم گفته می شود آن دلیل به حکم اخص است و مقدم بر دیگری در مورد اجتماع و تعارض است و کبرای ذکر شده در فقه مثالهای فراوانی دارد مثلاً در باب نجاست بول و فضله حیوانات یک دلیل می گوید (اغسل ما لاقاه بول او خرء مالا یؤکل لحمه)

ص: ۲۳۲

و دلیل دیگر در باب طیور می گوید (لابأس بخرء الطیور)

یا (الطائر لابأس بخرئه)

یعنی فضله حیوان پرنده پاک است این دو دلیل به نحو عموم من وجه متعارضند چون (مالا یؤکل لحمه)

یعنی حیوان حرام گوشت ممکن است پرنده باشد مثل پرندگان حرام گوشت مثل باز و عقاب که مورد اجتماع است و دو مورد افتراق حیوان حرام گوشتی است که از طیور نیست مثل گرگ و شیر و وحوش دیگر که حرام گوشت هستند و طیوری که حلال گوشت هستند مثل کبوتر و مرغ و خروس و غیره و این دو دلیل در مورد طیور حرام گوشت با هم تعارض دارند و یکی از دو دلیل می گوید فضله اش نجس است چون مالایؤکل است و دیگری می گوید طاهر است چون از طیور است ولی اگر ما دلیل نجاست را مقدم کنیم در مورد اجتماع بر دلیل طهارت و آن را مقید کنیم به طیوری که حلال گوشت باشند اگر این کار را کردیم عنوان طیور که در موضوع طهارت اخذ شده است لغو می شود چون حیوان حلال گوشت چه از طیور باشد و چه نباشد فضله و بولش طاهر است پس طیور بودن حیوان در حکم به طهارت دخیل نیست چون عنوان حلال گوشت فی نفسه تمام الموضوع طهارت بول و فضله است بر خلاف عکس که بگوئیم در مورد اجتماع یعنی حیوانی که از طیور و حرام گوشت است از دلیل نجاست فضله مالایوکل لحمه - حرام گوشت - خارج است زیرا در این صورت موضوع نجاست فضله حیوان دو جزء خواهد داشت یکی این که از حیوان حرام گوشت باشد و دیگری این که از طیور نباشد که بدین ترتیب حرام گوشت بودن نیز لغو نشده و دخیل در حکم به نجاست خواهد بود البته به نحو جزء الموضوع نه تمام الموضوع که این بر خلاف اطلاق است نه بر خلاف ظهور عنوان در دخالت در موضوع حکم و این یکی از وجوه تقدیم دلیل طهارت فضله طیور است .

ص: ۲۳۳

این کبرا را در اینجا تطبیق کرده و گفته اند تعارض میان دلیل وجوب زکات در درهم و دینار با روایات نفی زکات از حلی اگر چه به نحو عموم من وجه است ولی اگر مورد اجتماع را از روایات حلی بیرون بکشیم و دلیل (لیس فی الحلی زکاه)

را مقید کنیم به حلی که درهم و دینار نباشد الغاء عنوان (حلی)

لازم می آید زیرا که (حلی) بودن دخیل در حکم به نفی زکات نخواهد بود زیرا مخصوص می شود به حلی و زینتهایی که درهم و دینار نیستند که آنچه درهم و دینار نباشد زکات ندارد چه عنوان حلی و زینت بر آن صدق کند و چه صدق نکند پس دیگر دخالت عنوان حلی و زینت بودن در نفی زکات لغو می شود بر خلاف عکس که اگر بگوئیم (الدرهم و الدینار غیر الحلی فیه زکاه)

و مورد اجتماع یعنی درهم و دینار حلی را بدهیم بدلیل نافی و بگوییم زکات در درهم و دیناری است که زینت نباشد دخالت و موضوعیت درهم و دیناری که حلی نیست در وجوب زکات محفوظ است و در حقیقت موضوع وجوب زکات مرکب می شود از دو جزء یکی اینکه درهم و دینار باشد و دوم اینکه زینت نباشد بنابراین متعین است که دلیل نفی وجوب زکات را در حلی بر اطلاق دلیل وجوب زکات در درهم و دینار مقدم بداریم .

این بیان علیرغم صحت کبرایش که در فقه تطبیقات زیادی هم دارد ولی تطبیق آن در ما نحن فیه دقیق و صحیح نیست، به جهت اینکه این کبری در جایی درست است که هر دو دلیل ظهور در دخالت عنوان اخذ شده در آن در موضوعیت از برای حکم باشد و این چنین ظهوری در جاهائی است که آن دلیل در مقام جعل حکمی باشد برای عنوانی مثل جعل طهارت و نجاست یا وجوب بلکه جعل حلیت و ترخیص و عدم وجوب لیکن بایستی ظهور در این داشته باشد که بخواهد عنوانی را در موضوع آن حکم هر چند ترخیص باشد اخذ کند اما اگر ظهور در این نداشته باشد بلکه تنها در مقام بیان انتفاء موضوع حکم الزامی در موردی باشد و این که آن حکم در این مورد نیست چون موضوعش اینجا نیست دیگر این ظهوری که گفته شود لغویت آن لازم می آید نخواهد بود و مانحن فیه از این قبیل است زیرا که روایات نفی زکات در حلی و زینت نمی خواهد بگوید حلی به عنوان زینت موضوع جعل عدم زکات است بلکه می خواهد بگوید حکم وجوب زکات که در طلا و نقره است در مورد حلی نیست از باب اینکه موضوع آن عنوانی است که در حلی و زینت صادق نیست همچنانی که در سبیکه هم صادق نیست ولذا در برخی از روایات نافی حلی و سبیکه و نقره همه در عرض هم ذکر شده و گفته شده است در آنها زکات نقدین نیست چون که موضوع زکات نقدین درهم و دینار است و به عبارت دیگر روایاتی که در سبیکه و حلی و امثال اینها آمده است عرف از آنها می فهمد که اینها هر کدام یک نفی و حکم مستقلی نیست بلکه مجموعاً یک نفی و یک حکم است بلکه اینها اصلاً جعل حکم و ترخیص نیستند بلکه می خواهد بگوید وجوب زکات که در طلا و نقره است در این مورد نیست پس روایات نافی حلی در موضوعیت عنوان حلی در نفی ظهور ندارد بلکه ظهورش از ابتدا این است که آنچه که موضوع وجوب زکات است در حلی نیست حال اگر موضوع مطلق درهم و دینار باشد مورد اجتماع دو عنوان هم زکات واجب است و الا واجب نیست و بنابر هر دو تقدیر لغویتی در کار نیست پس کبرای این بیان درست است ولی تطبیقش در اینجا محل اشکال است.

۳- جواب سومی گفته شده که این جواب از نوع دوم است که بگوید دلیل وجوب زکات اطلاق ندارد و نیاز به تقدیم نداریم این وجه سوم را نیز محقق همدانی ذکر کرده و گفته است که اصلاً روایات درهم و دینار اطلاق ندارد و شامل مورد اجتماع نمی شود چون این یک اطلاق احوالی است زیرا درهم و دیناری که حلی شده ابتدا فقط درهم و دینار بوده است و بعد حلی قرار داده شده است و تعبیر ایشان این است که روایات وجوب زکات در درهم و دینار اطلاق احوالی ندارد زیرا که روایات درهم و دینار ناظر به این حالات نیستند زیرا روایات وجوب زکات در درهم و دینار ناظر به جهت دیگری است البته اصل وجوب زکات را در دینار و درهم بیان می کند اما در مقام بیان این حالات طارئه نیستند بلکه برخی در مقام بیان نصاب درهم و دینار است و بعضی در مقام بیان حصر است یعنی می خواهد چیزی را که درهم و دینار نیست از موضوع وجوب خارج کند مثل روایت جمیل (انما الزکاه فی الدرهم و الدینار)

پس نمی توان از مثل این لسانها اطلاق احوالی استفاده نمود بخلاف روایات نفی زکات در مطلق حلی که شامل حلی که از درهم و دینار باشد هم می شود پس اصلاً تعارضی در کار نیست.

این بیان قابل اشکال است به این معنا که این اطلاق احوالی در درهم دنیار اگر نباشد کار مشکل می شود زیرا هر عنوانی غیر از عنوان حلی هم اگر صدق کند باید بگوئیم شاید زکات ندارد و اطلاق احوالی از برای آن حالت هم نداریم با اینکه ما در این گونه موارد به اطلاق وجوب زکات در درهم و دینار تمسک می کنیم مثلاً فرض کنیم اگر درهم و دینار را صراف در ویترین گذاشت از برای تبلیغ حال بگوئیم این یک عنوان و حالت طاری است و مالک نمی خواهد با شخص آن درهم و دینار خرید و فروش کند و آنها را برای مشاهده قرارداده است و بگوئیم زکات ندارد زیرا این یک حالت جدیدی است که نیاز به اطلاق احوالی در دلیل زکات دارد با اینکه یقیناً در این گونه موارد به اطلاق تمسک می شود و به عبارت دیگر (انما الزکاه فی الدرهم و الدینار)

اطلاق احوالی هم دارد زیرا ناظر به موارد صدق درهم و دینار هم می باشد و تنها در مقام بیان حصر و نفی زکات از غیر درهم و دینار نیست زیرا هم عقد نفی و مستثی منه و هم عقد وضع و استثناء را بیان کرده و گفته است (لیس فی التبر زکاه انما الزکاه فی الدرهم و الدینار)

هر جا درهم و دینار صدق کند و در هر حالی زکات دارد.

۴ – بیان چهارمی شبیه این بیان نیز می شود مطرح کرد که شاید همین منظور محقق همدانی باشد و آن اینکه از روایات درهم و دینار قرائنی بر این مطلب استفاده کنیم که مقصود از درهم و دینار اثمان و پول بودن بالفعل است نه مجرد مسکوك و درهم و دینار بودن زیرا وقتی می گوید (فی الدرهم و الدینار زکاه اذا لم تحرکه)

یا (لایتقلب)

یا (الدرهم عین المال)

ناظر به ثمنیت بالفعل است یعنی درهم و دیناری که بالفعل ثمن است نه اینکه صلاحیت ثمن شدن را داشته باشد ولی بالفعل ثمن نیست و به شکل کالا ـ اتخاذ شده است که حلی و زینت اینچنین است پس اگر اینگونه از روایات استظهار کردیم تا مادامی که درهم و دینار حلی و کالاـ ست موضوع وجوب زکات درهم و دینار نیست چون فعلاً ـ از حالت ثمنیت بیرون رفته است هر چند شکلش محفوظ است و درهم و دینار به معنای مسکوکی که رواج معامله در بازار دارد نیز بر آن صادق است و بعید نیست که متفاهم عرفی از روایات زکات درهم و دینار با قرائنی که در آنها موجود است این باشد و لاأقل از احتمال این معنی به طوری که موجب اجمال و عدم اطلاق در آنها شود و در نتیجه اطلاق روایات نفی زکات در مطلق زینت و حلی بدون معارض خواهد بود.

ص: ۲۳۶

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۱۹ بهمن ماه ۸۹/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرطیت مسکوک بودن و نقد رایج بودن طلا و نقره بود در تعلق زکات نقدین به آنها و عرض کردیم که در دو مقام بحث می شود مقام اول این که در ذهب و فضه ای که مسکوک است لازم است رواج تعامل و این که پول باشد و تنها مسکوک بودن و حتی رواج معامله هم کافی نیست بلکه بایستی بالفعل هم به عنوان پول باشد نه کالا ولذا اگر از آن به عنوان زینت و کالاـ استفاده شود باز هم زکات ندارد اگر چه رایج باشد و تغییری در شکل قالب آن نیز انجام نگرفته باشد مانند درهم و دیناری که به همان شکل حلی قرار می گیرد پس حیثیت پول بودن را در مقام اول شرط دانستیم در تعلق زکات .

مقام دوم

بحث از این است که آیا پول بودن بالفعل تمام الموضوع است یا جزء الموضوع آنچه قبلاً ثابت شد این است که طلا و نقره اگر این خصوصیت را نداشته باشد زکات ندارد یعنی دخالت پول بودن در تعلق زکات به طلا و نقره قبلاً ثابت شد أما در این مقام می خواهیم پا را فراتر گذارده و عرض کنیم که آیا تمام الموضوع همین پول بودن است و عنوان طلا ونقره ملغی است که اگر این ثابت شود هر چه که پول باشد موضوع زکات نقدین می شود حتی اگر اسکناس و پول اعتباری باشد که این بحث امروز مهم و محل ابتلاء است چون امروز دیگر پول های حقیقی و مسکوکات در کار نیست و پول ها عمدتاً پول های اعتباری و اسکناس است.

ص: ۲۳۷

در این مقام به دو عنوان از تعلق زکات به اسکناس می شود بحث کرد یکی اینکه بگوئیم پول اعتباری زکات دارد به عنوان پول و زکات نقدین و دیگر این که بگوئیم زکات دارد از باب این که مال التجاره است که این بحث دوم خارج از مدّ نظر ماست و داخل در بحث از زکات مال التجاره است همچنین اگر کسی قائل شد که ولی امر می تواند زکات بر پول اعتباری قرار دهد بنابر وجود چنین اختیاری از برای حاکم اسلامی همانگونه که امیرالمؤمنین(علیه السلام)بر اسب و قاطر زکات قرار دادند که این هم بحث دیگری و مدّنظر ما نیست.

مورد نظر در این بحث ما استفاده از خود روایات زکات نقدین است که آیا می شود استفاده کنیم که تمام الموضوع وجوب زکات نقدین که با تشریع پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) جعل شده است در پول اعتباری نیز زکات به عنوان أولی زکات نقدین ثابت می شود یا نه؟ که البته در اثبات این مدّعی نیز دو طریق است یک راه این است که کسی ادعا کند پول های اعتباری زکات نقدین دارد به جهت این که موضوعاً همان درهم و یا دینار و طلا و نقره است زیرا که این اسکناس ها در حقیقت اسناد و حواله می باشند چون دولت ها در مقابل این پول ها طلا و نقره را پشتیبان آن قرار می دهند و معادل آن را از طلا در خزانه دولت ذخیره می کنند پس اسکناس هم مانند سایر اوراق بهادار است از قبیل چک و سفته و امثال آن که سند بر مال و پول حقیقی و طلا و نقره است می باشد که این طریق راه درستی نیست و کسی نمی تواند از این طریق در اسکناس قائل به تعلق زکات شود زیرا اصل این مسأله درست نیست یعنی اینگونه نیست که دولت متعهد باشد در مقابل اسکناس معادل آن

طلا و نقره بدهد و پشتوانه داشتن به این معنا نیست که دولت اسکناس را حواله بر طلا و نقره قرار داده است بلکه خود آن پول را اعتبار کرده و مالیت و قیمت مال خود اسکناس است ولذا اسکناس با چک و سفته فرق می کند چک سند است در مقابل پولی را که انسان در بانک گذاشته است و چک را در مقابل آن می دهند ولی اسکناس خودش مال و پول است و لذا اگر تلف شود مال و پولش از بین رفته است و در معاملات خود اسکناس ثمن یا مثمن است نه این که حواله بر ذمه دولتها باشد علاوه بر اینکه امروز کشورها دیگر پشتوانه ای برای اسکناس قرار نمی دهند و اعتبار امروز اسکناس ها قدرت اقتصادی دولت ها است و اگر هم در خزانه خود طلا و جواهرات ذخیره کنند از باب میراث های مالی آن کشورهاست بنابراین قصد پشتوانه طلا و نقره از بین رفته است و از این راه نمی توان زکات را ثابت کرد مضافاً بر این که آن پشتوانه ها مسکوک نیست و اگر هم باشد ملک خود دولتها است و چنانچه دولت در مقابل اسکناس تعهدی هم کرده باشد در ذمه اش خواهد بود که دین است و نه عین و زکات نقدین در عین طلا و نقره است نه در دین.

ص: ۲۳۸

البته شاید در ابتدای عصر ظهور پول اعتباری و در تاریخ پیدایش اسکناس در یک فتره ای این مطلب صادق بوده است به این معنا که گفته می شود در ابتدا مردم طلا ـ و نقره خود را به امانت پیش صراف های أمین می گذاشتند و رسید دریافت می کردند که فلان مقدار در نزد او به امانت دارد و بعدها همین سندها میان بازرگانان به گردش افتاده و در معاملات به جهت سهولت همین سندها را ردّ و بدل می کردند و پول حقیقی را که در نزد صراف داشتند حواله می کردند که به تدریج آن اسناد موضوعیت پیدا کرده و حالت پول در آنها شکل گرفته است و بعداً دولت ها از این کار استفاده کرده و خود اسکناس منتشر کردند بنابر این اگر که اسناد مالی در زمانی به شکل پول به کار می رفته است مربوط به تاریخ گذشته است و امروز اسکناس ها خود پول هستند و مالیت دارند یعنی مرغوبیت و مطلوبیت دارند که در مقابلش مال دیگری بذل می شود هر چند سبب و منشأ آن همان اعتبار و رسمیّتی است که دولت ها به آن می دهند و آنها را منتشر می کنند .

راه دوم –

که این راه صحیح و قابل بحث است – این که از روایات زکات نقدین استفاده کنیم که موضوع زکات مطلق پول است چه حقیقی و از طلا و نقره باشد و چه اعتباری و اسکناس باشد. به عبارت دیگر استفاده کنیم که پول بودن تمام الموضوع زکات نقدین است.

البته ابتداً روشن است که مقتضای قاعده واصل اولی در موارد شک عدم وجوب زکات است هم به جهت اینکه ثبوت زکات در هر مالی دلیل می خواهد و اگر ادله شاملش نشود مقتضای عمومات و اصول لفظیه و عملیه نفی وجوب زکات است و هم در خود روایات زکات روایات حاصره داشتیم که اگر عناوین وارده در آن شامل پول اعتباری و اسکناس نباشد که بر حسب ظاهر اولی آنها نیست مقتضای حصری که در آنها است نفی وجوب زکات در اسکناس است مانند روایات نفی زکات در ماعدای تسعه (وضعها رسول الله

(صلی الله علیه وآله) فی التسعه و نفی عما سوی ذلک)

یا در خود روایات زکات طلا و نقره روایات حاصره داشتیم مثلاً در صحیحه علی بن جعفر آمده بود (کل مالم یکن رکازاً فلیس علیک فیه شییء)

و رکاز را هم تعریف کرده که رکاز یعنی (الصامت المنقوش)

یعنی فلزی که مسکوک و منقوش به نقش معامله باشد و اسکناس رکاز نیست پس زکات ندارد و در روایت جمیل آمده بود (انما هی فی الدراهم والدنانیر)

که آن هم شامل اسکناس نیست.

لذا اگر کسی بخواهد ادعا کند در پولهای اعتباری زکات است به عنوان نقدین بایستی این را اثبات کند که روایات زکات نقدین شامل اسکناس هم می شود البته باید توجه داشت که عنوان نقد و یا نقدین در روایات زکات اصلاً نیامده است در هیچ روایتی نداریم که (یجب الزکاه فی النقدین)

تا در معنای نقد و تعریف آن بحث کنیم بلکه این تعبیر فقهی است و آنچه در روایات آمده است که میزان هم آن است عناوین ذهب و فضه و الصامت المنقوش و درهم و دینار و رکاز است و این عناوین به طبع اولی و معنای لغوی آنها هیچکدام شامل اسکناس و پول اعتباری نمی شود ولذا استفاده تعلق زکات نقدین به اسکناس از روایات زکات نقدین نیاز به عنایتی دارد که ذیلاً در صدد تقریب آن به وجوهی بر می آییم و آنها را بررسی می کنیم که اگر یکی از آن وجوه استظهار شود و قابل قبول باشد زکات در اسکناس نیز ثابت می گردد و الا مقتضای اصول لفظیه و عملیه چنانچه گفته شد عدم وجوب است همانگونه که فقهای معاصر معمولاً فتوی به عدم وجوب داده اند.

ص: ۲۴۰

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۲۴ بهمن ماه ۸۹/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که آیا از روایات و ادله زکات نقدین می توانیم استفاده کنیم که در اسکناس و پولهای اعتباری امروز زکات می باشد یا نه. عرض کردیم بحث در استفاده شمول زکات نقدین است در این نوع پولهاست و این که از روایات استفاده تعمیم شود و پول بودن و ثمن بودن تمام الموضوع است و جنسیت طلا و نقره دخلی در موضوع ندارد و گفتیم که مقتضای ظاهر اولی روایات زکات نقدین این است که ذهب و فضه جزء الموضوع است اگر چه پول بودن، مسکوک بودن و رایج بودن را هم استفاده کردیم که شرط است ولی اینکه تمام الموضوع باشد خلاف ظاهر اولی روایات است بنابراین استفاده تعمیم و شمول روایات نقدین برای پول های اعتباری نیاز به استفاده نکته زائدی دارد و تقریباتی را می شود در این رابطه ذکر کرد تا ببینیم آیا می توانیم براساس برخی از آنها چنین استفاده ای را بکنیم و اگر هم چنین اطلاقی را یافتیم آیا معارضی دارد یا نه؟

۱ – تقریب اول آن است که کسی ادعا کند از عنوان درهم و دینار یا (ورق) که در روایات آمده است الغاء خصوصیت کنیم و بگوئیم عرف و عقلا از درهم و دینار که در روایات آمده است مطلق وسیله معامله بودن را استفاده می کند چون در روایات تأکید بر این نکته شده بود که اگر طلا و نقره مسکوک به سکه معامله نباشد و برای معامله به کار نرود و پول نباشد زکات ندارد و عرف الغاء خصوصیت جنسیت را می کند و حیثیت پول بودن رائج را تمام الملاک و موضوع زکات نقدین قرار می دهد و لذا فقها هم تعبیر به زکات نقدین کرده اند با آن که عنوان نقد یا نقدین در روایات نیامده است و نقود همان پول است.

ص: ۲۴۱

لکن این تقریب تمام نمی باشد زیرا :این مقدار از بیان برای اثبات مطلب کافی نیست اگر چه ثبوتاً و قویاً محتمل است که چنین باشد ولیکن عناوین درهم و دینار و ورق در لغت و در عرف اسم پول های حقیقی است و طلا ونقره در مفهوم آن اخذ شده است لغةً و عرفاً و ما احتمال می دهیم که این دو جنس ممتاز طلا و نقره که هم کالای حقیقی هستند و هم ممتاز و ذی قیمت می باشند دخیل در حکم به وجوب زکات باشد ولو به عنوان جزء الموضوع و الغاء این خصوصیت عرفاً روشن نیست مخصوصاً این که در بعضی روایات دیگر ذکر ذهب و فضه هم آمده است مثل (وضع النبی الزکاه علی تسعه اشیاء الذهب و الفضه) والغاء دخالت جنسیت طلا و نقره در تعلق زکات به پول دلیل می خواهد.

۲ – تقریب دوم این که از برخی روایات شاهد بیاوریم بر این که تمام الموضوع حکم به وجوب زکات در درهم و دینار پول بودن است نه جنسیت طلا و نقره آنها و این را از روایت اسحاق بن عمار از امام کاظم(علیه السلام) می توانیم استفاده کنیم (قال قلت له تسعون و مائه درهم و تسعه عشر دیناراً أعلیها فی الزکاه شییء) ۱۹۰ درهم دارد و ۱۹ دینار که نه دراهم حد نصاب است و نه دنانیر آیا بر مجموع اینها زکات است (فقال اذا اجتمع الذهب والفضه فبلغ ذلک مائتی درهم ففیها الزکاه لانّ عین المال الدراهم و کل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلک الی الدراهم فی الزکاه والدیات) (وسائل،

ج۹، ص۱۳۹) البته مقتضای ظاهر اولی و اطلاق این روایت آن است که اگر کسی مجموع ۱۹۰ درهم و ۱۹ دینار را داشته باشد که مجموع بیش از دویست درهم است زکات دارد که این خلاف آن چیزی است که در فقه ثابت است که باید هر یک از دو جنس به حد نصاب باشد و در اینجا زکات نیست مگر در جایی که مکلف آن را تبدیل کند و بخواهد از زکات فرار کند پس صدر روایت ظاهرش این است که در اینجا هم زکات است ولیکن این دلالت در حد اطلاق است و آن را می شود قید زد به فرضی که هریک از دو جنس جمع شود و به اندازه دویست درهم باشد یعنی (بلغ کل واحد منهما) که ما فعلاً به این جهت در روایت کار نداریم و بحث ما استفاده از ذیل آن است که گفته است (لان عین المال الدراهم) که تعلیل کرده است بر این که در درهم زکات است به جهت این که عین مال است یعنی مال محض است که همان پول بودن و ثمن بودن است که قیمت و مالیت اشیاء دیگر را بوسیله آن اندازه گیری می کنیم. عرف هم همین نگاه را به درهم و دینار دارد خصوصاً دراهم چون دینار کمتر وسیله مبادله بوده است به جهت گران قیمت بودن و کم بودن آن و اینها شاهد بر این است که زکاتی که بر درهم قرار داده شده است به همین حیثیت است که چون عین المال است و از تعلیل تعمیم استفاده می شود و الغاء خصوصیت جنسیت می شود که هرچه عین مالیت و ثمنیت باشد زکات دارد.

این بیان هم قابل اشکال است زیرا تعبیری که در اینجا آمده (لان عین المال الدراهم) اگر تعلیل از برای تعلق زکات بود و می خواست بگوید (انما جعل الزکاه علی الدرهم لانه عین المال) مناسب بود کسی از آن استفاده تعمیم کند ولی این تعلیل می خواهد بگوید میزان در محاسبه نصاب در زکات نقدین مأتی درهم است یعنی عین المال بودن را در مقام چگونگی و میزان اندازه گیری نصاب ذهب قرار داده است. بنابراین از این تعبیر و مشابه آن نمی توانیم استفاده کنیم که تمام الموضوع عین المال و وسیله مبادله بودن است و جنسیت نقره هیچ دخلی در آن ندارد بلکه استفاده می شود که در اندازه گیری عین المال دراهم است ولذا در ذهب که کالا ـ و عروض است به تعبیر ذیل روایت نیز زکات نقدین واجب است با این که عین المال نیست .

۳ – تقریب سوم اطلاق از برخی روایات وارده در باب زکات در دراهم مغشوشه است و این که مقتضای برخی روایات این است که تمام الموضوع وجوب زکات در دراهم وسیله مبادله بودن آن است و جنس نقره دخیل در این حکم نیست زیرا در بعض روایات زکات آمده است که دراهم مغشوشه اگر غش و ناخالصی آن هم زیاد باشد به طوری که اکثر جنس از غیر نقره باشد باز هم زکات دارد پس جنس طلا ـ و نقره بودن دخیل در وجوب زکات نیست مانند روایت زید صائغ (قال قلت لابی عبدالله(علیه السلام) انی کنت فی قریه من قری خراسان یقال لها بخاری فرأیت فیها دراهم تعمل ثلث فضه و ثلث مساً وثلث رصاصاً و کانت تجوز عندهم و کنت اعملها وانفقها فقال ابا عبدالله(علیه السلام) لابأس بذلک اذا کانت تجوز عندهم فقلت أرایت ان حال علیها الحول وهی عندی وفیها مایجب علیّ فیه الزکاه أزکیها؟ قال: نعم انما هو مالک) (وسائل، ج۹، ص۱۵۳) که به این مقطع ممکن است کسی استدلال کند که درهمی که دوثلثش غیر از نقره است بازهم زکات دارد یعنی باید پنج درهم از دویست درهم را زکات بدهد پس معلوم می شود موضوع زکات وسیله مبادله رایج و پول بودن است هر چند جنسش نقره نباشد البته ممکن است کسی بگوید که صرف وجود نقره در آن لازم و کافی است و نمی توان از مورد روایت به پولی که تمامش غیر نقره است مانند اسکناس تعدی کرد پاسخ این است که این فقهیاً دیگر محتمل نیست که صرف وجود نقره در پول هر چند بسیار کم موضوعیت داشته باشد پس اگر همه جنس درهم و یا اکثر آن نباشد و از نقره باشد وجود صرف وجود نقره هم معتبر نیست پس جنسیت نقره میزان نیست و میزان همان تجوز عندهم و وسیله مبادله رایج بودن است.

ص: ۲۴۳

این استدلال هم قابل مناقشه است زیرا اگر ذیل روایت را نداشتیم شاید کسی از صدر آن اطلاق می فهمید ولی ذیل روایت این استظهار را از بین می برد و صالح از برای قرینیت بر صدر است و اینکه در صدر گفته است (و فیها ما یجب علیّ فیه الزکاه) یعنی به مقدار نصاب فضه خالص یعنی این قدر از آن درهم ها ناخالص داشته باشد که همان یک ثلث نقره برسد به ۲۰۰ درهم یعنی (۶۰۰) درهم داشته باشد که اگر اینگونه شد این دلیل بر شرطیت جنس هم می شود در ذیل روایت آمده است (قلت فان اخرجتها الی بلده لاینفق فیها مثلها فبقیت عندی حتی حال علیها الحول أزکیها) یعنی از خراسان دراهم را بیرون بردم و در آنجا رایج نیست آیا باز هم زکات دارد (قال ان کنت تعرف ان فیها من الفضه الخالصه مایجب علیك فیه الزکاه فزك ما کان لك فیها من الفضه الخالصه و دع ما سوی ذلك من الخبیث) بر تو زکات واجب است به شرط اینکه مقدار نقره ای که در این است به اندازه نصاب خالص شود (قلت وان کنت لا اعلم ما فیها من الفضه الخالصه الا انی اعلم ان فیها ما تجب فیها الزکاه) مقدار را نمی دانم ولی اجمالاً ـ می دانم نصاب زکات را دارد (قال فاسبکها (ذوب کن) حتی تخلص الفضه و یحترق الخبیث ثم تزکّی ما خلص من الفضه لسنه واحده) این ذیل باسؤال وجوابهایش ممکن است قرینه شود که مقصود از صدر وجوب زکات به شرطها و شروطها است که یکی آن است که خالص نقره به حد نصاب برسد نه اینکه در ۲۰۰ درهم مغشوش پنج درهم زکات است پس با وجود این ذیل آن اطلاق از صدر را نمی شود استفاده کرد و اگر نگوئیم ذیل قرینه بر صدر است لااقل از اجمال است اگر که صریحاً ۲۰۰ درهم دارم و امام(علیه السلام)می فرمود: (نعم زکها) آن اطلاق تمام بود و می فهمیدیم که خصوصیت نقره بودن دخیل در وجوب زکات نیست مگر به نحو صرف الوجود که گفتیم آن هم محتمل نیست فقیهاً ولی چون در صدروارد این تفاصیل نشده است و اجمالاً گفته زکات دارد و سپس در ذیل تفصیل داده است که باید خالص نقره موجود در پول به اندازه نصاب باشد لذا جنسیت هم جزء الموضوع خواهد شد البته از روایت استفاده می شود که پول بودن فی الجمله ولو در غیر بلد وجود دراهم کافی از برای تعلق زکات است اگر خالص نقره در آن پول به حد نصاب باشد ولذا امام(علیه السلام) فرمود اگر آن دراهم را ذوب کردی برای یکسال فقط زکات دارد و آن هم سالی است که راوی فرض کرد آن دراهم نزد وی در بلاد غیر خراسان مانده است پس از ذیل مشخص می شود که میزان این است که نصاب در جنس فضه باشد و الا ـ اگر میزان نصاب در پول بودن است چرا امام فرمود (ان کنت تعرف ان فیها من الفضه الخالصه) باید امام(علیه السلام)می فرمود هرگاه آن ۲۰۰ درهم قیمتش برابر دویست درهم از فضه خالص که نصاب است بود باید زکات آن را می داد هر چند فضه خالص آن برابر نباشد پس اطلاق در این روایت روشن نیست علاوه بر این که زید صایغ هم توثیق نشده است و روایت از نظر سند هم اشکال دارد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۲۵ بهمن ماه ۸۹/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امکـان اثبـات وجوب زکات در پولهای اعتباری بود و عرض شـد اسـتفاده آن از روایات زکات نقـدین نیاز به عنایت دارد که چند تقریب ذکر شد.

۴ – تقریب چهارم

تمسـك به برخی از روایـات است که می شود این اطلاق را از آنها اسـتفاده کرد زیرا که در همه روایات زکات نقـدین عنوان ذهب و فضه و یا درهم و دینار نیامده است بلکه در پاره ای از آنها عناوین دیگری آمده که آن عناوین مطلق است و شامل هر نوع ثمن و پولی می شود در برخی از روایات عنوان مال مطلق و بلاقیـد آمـده و یا المال الصامت آمده است که مقصود همین مـال محض و اثمـان است و در بعضـی روایـات دیگر عنـوان ثمن موضـوع قرار گرفته است که ذیلاً ـ برخی از آنهـا را ذکر می کنیم.

۱ –

صحیحه محمد بن مسلم (عن ابی جعفر

(علیه السلام) انه سئل عن الخضر فیها زکاه و ان بیعت بالمال العظیم؟ قال لاحتی یحول علیه الحول)

(وسائل، ج۹، ص۶۶) و اینجا امام(علیه السلام)نفرموده است (اذا کان درهما او دیناراً)

بلکه در کلام سائل عنوان (ان بیعت بالمال العظیم)

آمده است که مراد از مال عظیم به قرینیت (بیعت) همان ثمن و پول است .

۲ –

صحیحه حلبی (قال قلت لابی عبدالله

(علیه السـلام) ما فی الخضـر؟ قال و ماهی؟ قلت القضب و البطیـخ و مثله من الخضـر، قال لیس علیه شـیء الا ان یباع مثله بمال فیحول علیه الحول ففیه الصدقه و عن الغضاه من الفرسک و اشباهه فیه زکاه؟ قال لا قلت فثمنه، قال ما حال علیه الحول من ثمنه فزکه،)

ص: ۲۴۵

(وسائل، ج۹، ص۶۷) و امتیـازی که این روایت بر قبلی دارد این است که هم عنـوان مـال یعنی عین المـال و هم عنوان ثمن در

کلام امام(علیه السلام) آمده است و موضوع تعلق زکات قرار داده شده است .

۳ -

صحیحه زراره (عن ابی جعفر

(علیه السلام) انه قال الزکاه علی المال الصامت الذی یحول علیه الحول و لم یحرکه)

(وسائل، ج۹، ص۷۵)که ظاهراً (مال صامت) همان اثمان و مال محض است در مقابل کالاها که آشکارا هستند و از برای مصارف گوناگون استفاده می شوند بر خلاف پول که مالیت و قیمت محض است و قابل حفظ و نگهداری و مخفی کردن است و به این جهت به آن مال صامت و ساکت گفته می شود

۴ -

معتبره اسحاق بن عمار (قال قلت لابی ابراهیم

(علیه السلام)الرجل یشتری الوصیفه یثبتها عنده لتزید و هو یرید بیعها اعلی ثمنها زکاه؟ قال لا حتی یبیعها قلت فان باعها ایزکی ثمنها؟ قال لا حتی یحول علیه الحول و هو فی یده)

(وسائل، ج۹، ص۷۵)و اینجا باز ثمن موضوع قرار داده شده است و ثمن اعم از درهم و دینار و پول حقیقی یا اعتباری است.

۵ -

صحیحه زراره (عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر

(علیه السلام) و ابی عبدالله

(علیه السلام)انهما سئلا عما فی الرقیق فقالا لیس فی الرأس شییء اکثر من صاع من تمر اذا حال علیه الحول)

یعنی بر هر برده چیزی واجب نیست غیر از یک صاع از خرما که شاید اشاره به زکات فطره باشد (ولیس فی ثمنه شیء حتی یحول علیه الحول)

ص: ۲۴۶

(وسائل، ج۹، ص۷۹).

بنابراین در این روایات عناوینی آمده است که مطلق هستند و شامل هر نوع پولی می شوند.

ممکن است کسی ادعا کند که هر چند عناوین ذکر شده مطلق هستند ولی در آن زمانها مصداق این عناوین ثمن و مال صامت همان درهم و دینار بوده است بنابراین چون که متعارف اثمان در آن زمان درهم و دینار بوده است پس مقصود از ثمن هم در این روایات همان درهم و دینار است و یا منصرف به آن است نه مطلق اثمان .

این چنین ادعایی جوابش روشن است زیرا مبنا و معیار به عنوان و مفهومی است که در روایت و لسان دلیل آمده است و تعارف و یا غلبه مصداق در آن زمان موجب انصراف نمی شود .

اشکال دیگری در استدلال ممکن است بشود و آن این که نمی توان به اطلاق این روایات تمسک کرد زیرا که در مقام بیان اصل زکات نقدین نیست بلکه در مقام بیان حیثیات دیگری است مثل این روایت اخیر که مثلاً کسی برده ای را می خرد از برای تجارت و از امام(علیه السلام)سؤال کرده است که آیا بعد از یک سال زکات دارد یا نه و این زکات مال التجاره است و امام(علیه السلام)در مقام بیان نفی زکات بر مال التجاره است و وجوب زکات بر ثمن را عرضاً در ذیل آورده است پس نمی توانیم بگوییم اطلاق دارد و همچنین روایات دیگر و اگر این روایات ابتداءً در مقام بیان زکات نقدین و موضوع آن بود خوب بود ولی چون چنین نیست و در مقام بیان جهات دیگری است و به مناسبت آن جهات زکات بر مال یا ثمن را اگر یکسال بماند ذکر کرده است نمی شود به اطلاق آنها تمسک کرد.

این اشکال هم قابل پاسخ است زیرا که اولا:

این دلالت شبه وضعی است و بیش از اطلاق است زیرا که عنوان ثمن در موضوع تعلق زکات در کلام امام(علیه السلام) اخذ شده است و این ظهور اثباتی دارد که این عنوان موضوع است و فرق است جایی که عنوانی در لسان دلیل بیاید که ظهور در موضوعیت در حکم داشته باشد تا جائی که بخواهیم از مجرد اطلاق سکوتی شمول حکمی را استظهار کنیم که باید در مقام بیان از آن جهت باشد و ثانیاً:

این که گفته شود همه این روایات در مقام بیان نیستند این هم قابل قبول نیست زیرا که اکثر آنها در مقام بیان وجوب زکات بر مال محض که همان پول است می باشند هر چند سؤال از جهات دیگری هم شده باشد مثلاً در صحیحه زراره که می گوید (الزکاه علی المال الصامت الذی یحول علیه الحول ولم یحرکه)

امام(علیه السلام)در مقام بیان اصل وجوب زکات نقدین است و عنوان موضوع را (المال الصامت)

قرار داده است عین آنجایی که می گوید (الزکاه علی الدرهم و الدینار اذا لم تحرکه و حال علیه الحول)

و تنها فرق این است که عنوان درهم و دینار خاص است و عنوان المال الصامت عام است و هر دو مثبتین هستند و لذا به هر دو عمل می شود بنابر این اینکه بگوییم این روایات در مقام بیان اصل وجوب زکات نقدین نیستند مطلب صحیحی نیست و اطلاق فی نفسه تمام است .

در اینجا دسته دیگری از روایات موجود است که آنها هم اطلاق دارند و هم ناظر به اصل تشریع زکات هستند و آن روایاتی است که ناظر به کفایت سهم فقرا از زکات است و گفته است که (جعل الله عزوجل الزکاه خمس و عشرون من کل الف من اموال الاغنیاء للفقراء)

ص: ۲۴۸

یعنی یک چهلم از اموال اغنیاء سهم زکات است و این ناظر به زکات نقدین و مال التجاره است که آن هم در حقیقت نوعی توسعه در زکات مال مطلق است زیرا که تنها این موضوع زکاتش ۴۰۱ است نه انعام و غلات .

ما ذیلاً برخی از آنها را ذکر می کنیم:

۱ -

صحیحه حسن بن علی الوشاء (عن ابی الحسن الرضا

(علیه السلام) قال قیل لابی عبدالله

(علیه السلام) لأیّ شیء جعل الله الزکاه خمسه و عشرین فی کل الف ولم یجعلها ثلاثین فقال ان الله عزو جل جعلها خمسه و عشرین اخرج من اموال الاغنیاء بقدر ما یکتفی به الفقراء ولو اخرج الناس زکاه اموالهم ما احتاج احد)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۶).

۲ -

صحیحه احول (انه سئل ابا عبدلله

(علیه السلام) کیف صارت الزکاه من کل الف خمسةً و عشرین درهما؟ فقال ان الله عزوجل حسب الاموال والمساکین فوجد ما یکفیهم من کل الف خمسه و عشرین ولو لم یکفهم لزادهم)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۷).

۳ -

خبر مفضل بن عمر که در یک سند هم مرسل است و هم در آن محمد بن سنان آمده است که توثیق نشده است و سند دیگرش ظاهراً معتبر باشد. (قال کنت عند ابی عبدالله

(علیه السلام) فساله رجل فی کم تجب الزکاه من المال فقال له الزکاه الظاهره او الباطنه ترید؟ فقال: ارید هما جمیعاً فقال

(علیه السلام) اما الظاهره ففی کل الف خمسه و عشرون (درهما) و اما الباطنه فلا تستاثر علی اخیک بما هو احوج الیه منک)

(وسائل، ج۹، ص۱۴۸).

به این دسته از روایات هم می توان استدلال که که مطلق مال و اثمان موضوع زکات نقدین است نه خصوص پولی که از طلا و نقره باشد زیرا که نظر در این روایات به همان مال محض و مطلق اغنیاء است که دست همه است لذا امام (علیه السلام)فرموده (ما جعله فی اموال الاغنیاء)

که اینجا ذهن عرفی سریعاً می فهمد که مقصود همان مال و ثروت محض است یعنی پول و آنچه که ملحق به آن است مثل مال التجاره آن وقت در این مناسبت می فرماید که خداوند متعال یک چهلم آن را از برای فقرا قرار داده است و این از برای فقرا کافی است و اگر کافی نبود بیشتر قرار می داد و این لسان تناسب با این دارد که موضوع ثروت و مال محض باشد نه جنس خاص از پول و ثروت که محدود به برخی زمانهاست مانند پولهای نقره ای و طلائی .

پس حاصل تقریب چهارم این شد که در بین روایات زکات نقدین روایاتی داریم که عناوینی در آنها موضوع این زکات قرار گرفته است که مطلق است و شامل پولهای اعتباری هم می شود و اوسع از عنوان درهم و دینار است و چون مثبتین هستند بایستی به هر دو عمل شود و تنافی با یکدیگر ندارد و این بهترین تقریب است از برای اثبات وجوب زکات نقدین در اسکناس و پولهای اعتباری و فی نفسه این اطلاق در روایات ذکر شده و برخی دیگر از روایات مشابه قابل قبول است ولیکن در مقابل آن روایاتی دیگر است که ممکن است گفته شود معارض با این اطلاق و یا مقید آن است که لازم است بررسی شود.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۲۶ بهمن ماه ۸۹/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شمول روایات زکات نقدین بود برای پولهای اعتباری در تقریب چهارم عرض شد روایاتی داریم که عنوان مال یا مال الصامت یا ثمن در آنها آمده و موضوع زکات نقدین قرار گرفته است و این عنوان اعم است و شامل هر نوع ثمن خواهد شد به شرطی که متمحض در ثمنیت باشد یعنی پول باشد.

در مقابل ممکن است کسی ادعا کند این اطلاق مقید یا معارض دارد و در این رابطه به دو أمر اشاره می شود :

امر اول:

آن است که برخی دیگر از روایات باب زکات نقدین است که گفته می شود ظاهرش این مطلب را نفی می کند زیرا ظهور در این دارد که جنس طلا و نقره دخیل در حکم است و قید جنسیت را هم اضافه می کند لذا مقتضای قاعده تعارض یا تقیید است که ثمن را باید قید بزنیم به خصوص پولی که از جنس طلا و نقره باشد و نتیجه فتوای مشهور می شود و این روایاتی است که ظهور در دخالت عنوان درهم و دینار و یا فضه و ذهب در حکم دارد زیرا که موضوع زکات را درهم و دینار یا ذهب و فضه قرار داده است که اینها بر دو قسم است برخی فقط جنبه اثباتی را گفته است مثلاً (فی الذهب و الفضه زکاه)

یا (فی الدرهم و الدینار زکاه)

که عرض کردیم این چنین روایات چندان ظهوری ندارد در اینکه جنس ذهب و فضه در این حکم دخالت دارد بلکه اینها دلالت بر این دارد که این پولها زکات دارد اما اینکه تمام الموضوع پولیت آنهاست یا ذهب و فضه بودن آنها هم دخیل در حکم است از اینها استفاده نمی شود یعنی مفهوم ندارد چون مثبتین هستند و اساساً درهم و دینار جنبه پول بودن وثمن بودنشان غالب است در ذهن عرفی ولذا از مجرد روایاتی که در آنها وجوب زکات بر عنوان ذهب و فضه یادرهم و دینار بار شده است نمی توانیم نفی زکات را در ثمنها و پولهای دیگر استفاده کنیم ولی دسته دیگری از روایت است که مفهوم دارند و آن روایاتی است که در سیاق حصر آمده و گفته است (انما الزکاه فی الدراهم)

ص: ۲۵۱

که این روایات حاصره مفهوم دارند و اینها بر دو دسته اند.

دسته اول

روایاتی که گفته (انما الزکاه فی الدرهم و الدینار)

مثل روایت جمیل و یا روایتی که می گفت (لازکاه فیما لایکون رکازاً)

و رکاز را معنا می کرد به (الصامت المنقوش)

یعنی سکه معامله و حصر مفهوم دارد و نفی می کند زکات را هم در طلا و نقره ای که مسکوک نیست و غیر درهم ودینار است یعنی پول نیست و هم در پولی که درهم و دینار نیست یعنی از جنس طلا ـ و نقره نیست بنابر این اطلاق حصر نسبت به پولی که اسکناس است نیز شامل است.

این دسته از روایات حاصره پاسخش روشن است زیرا که حصر در این روایات ناظر به هر دو حیثیت نیست بلکه فقط ناظر به حیثیت اول است یعنی می خواهد نفی کند زکات را از طلا ـ و نقره ای که پول نیست چون در صدر و ذیل این روایات این آمده که (لیس فی التبر زکاه انما الزکاه فی الدرهم والدینار)

و تبر همان شمش طلا و نقره است یا (لیس فی السبیکه زکاه)

یعنی می گوید سکه معامله بودن و پول شدن لازم است و مجرد طلا و نقره بودن کافی نیست و این مطلب از قرائن محفوف به این دسته از روایات حاصره روشن است.

دسته دوم

روایاتی است که حصر می کنند زکات را در عناوین تسعه مثل (وضع النبی الزکاه علی تسعه اشیاء و عفی عما سوی ذلک)

که روایات شفافی است و مرزبندی می کند و می گوید در این ۹ چیز زکات لازم است و در ماعدای آنها زکات نیست و عناوین را که می شمرد دو تا عنوان ذهب و فضه است که جنس را موضوع زکات نقدین قرار داده است پس اطلاق (عفی عما سوی ذلک)

شامل اسکناس هم می شود زیرا اگر چه پول است ولی هیچ کدام از عناوین نه گانه شاملش نمی شود و این روایات معارض می شود با روایات تقریب چهارم .

دلالت این دسته از روایات بر نفی زکات در اسکناس بهتر از قبل است لکن صحیح آن است که از این روایات هم می توان پاسخ داد که اولاً:

عنوان ذهب و فضه اگر چه در روایات آمده ولی از آن جایی که مرکوز بوده نزد عامه و خاصه که مقصود از ذهب و فضه همان درهم و دینار است نه مطلق جنس طلا و نقره و این از مسلمات فقه اسلامی است که در سبیکه و شمش و زر و زیور زکات نیست پس ذهب و فضه در این روایات کنایه از همان درهم و دینار است بلکه در برخی از روایات (وضع النبی الزکاه علی تسعه اشیاء)

هم قرائنی است که مقصود از ذهب و فضه در صدر آن درهم و دینار است نه مطلق طلا و نقره. پس وقتی می گوید زکات حصر شده است در ذهب و فضه یعنی در درهم و دینار و درهم و دینار هم در فهم عرفی حیثیت پول بودنش غالب است و به گونه ای قابل تفسیر است که مقصود مطلق اثمان و پولها باشد که در آن زمان از طلا و نقره بوده است که چنین تعبیر شده است و ثانیاً:

ص: ۲۵۳

اگر بگوییم اطلاق مفهوم یا منطوق هم تمام باشد و عنوان ماعدای تسعه شامل اسکناس هم بشود در عین حال روایاتی که می گوید (فی ثمنه زکاه)

عرفاً اخص از این مفهوم است و چون اخص است قرینه می شود بر این که مقصود از درهم و دینار در روایات حصر زکات مطلق نقد و پول است و دراهم که عین المال است مراد از آن مطلق اثمان و پولهاست و این جمع عرفی میان دو دسته روایات است بحسب متفاهم عرفی یعنی عرف اینگونه میان آنها جمع می کند نه این که روایات زکات در اثمان را مقید از جنس طلا و نقره بودن کند علاوه بر این که در صورت تعارض و تساقط بنابر ثبوت زکات در مطلق اموال بحکم آیه زکات باز هم مرجّح و یا مرجع عموم قرآنی وجوب زکات است.

امر دوم:

بیان دومی نیز از برای معارضه وجود دارد و این بیان استفاده از روایات دیگری است که در باب زکات نقدین آمده و در آنها تصریح شده است که اگر مکلف مثلاً مالک ۱۹۰ درهم و ۱۹ دینار شده و مجموع دو پول مجموعاً نصاب را داشته باشد بازهم زکات ندارد مگر اینکه تبدیل کرده باشد و بخواهد فرار از زکات کند و صریح این روایات این است که هر کدام از دو پول درهم و دینار باید مستقلاً به حد نصاب برسد و این بدان معنا است که موضوع وجوب زکات مطلق پول نیست زیرا اگر پول بود یک موضوع از برای وجوب زکات بوده و یک نصاب هم دارد پس از این که از برای هرکدام نصاب مستقل حساب شده است معلوم می شود دو موضوع وجوب زکات داریم و این یعنی جنس درهم و دینار دخیل در حکم به وجوب زکات پول است و چون دو جنس هستند و هریک موضوع مستقل از برای وجوب می باشند باید در هریک نصابش موجود باشد - هر قدر باشد نصاب هریک - از جمله این روایات یکی صحیحه زاراره است (قال قلت لابی عبدالله

(علیه السلام)رجل عنده مائه و تسعه و تسعون درهماً و تسعه عشر دیناراً ایزکیها فقال لیس علیه زکاه فی الدراهم و لا فی الدنانیر حتی یتم)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۰) روایت دیگر معتبره اسحاق بن عمار است (قال سئلت ابا ابراهیم

(علیه السلام) عن رجل له مائه درهم و عشره دنانیراً علیه زکاه قال ان کان فربها من الزکاه فعلیه الزکاه قلت لم یفرّبها ورث مائه درهم و عشره دنانیر قال لیس علیه زکاه قلت فلاتکسر الدراهم علی الدنانیر ولاالدنانیر علی الدراهم قال لا)

(وسائل، ج۹، ص۱۵۱) یعنی در محاسبه دو پول درهم و دینار هر کدام نصاب و موضوع خودش را دارد پس این دو روایت شاهد است بر اینکه اطلاقی که در روایات گذشته بدست آوردیم باید قید بخورد وثمن بودن تمام الموضوع نیست بلکه پول طلائی و پول نقره ای هر کدام موضوع مستقل وجوب زکات است .

این بیان دوم که بهتر از بیان اول است نیز قابل جواب است زیرا از این روایات بیش از این استفاده نمی شود که درهم ودینار دو موضوع از برای وجوب زکات هستند نه این که هر دو مندرج تحت یک موضوعی که جامع پول بودن است می باشند ولی این دو موضوع پول طلایی و پول نقره ای می باشند و یا طلایی که پول است و مطلق پول می باشد هر دو احتمال ثبوتاً ممکن و محتمل است که اگر دو موضوع به نحو دوم باشد دیگر منافاتی با اطلاق روایات گذشته نخواهد داشت یعنی یک موضوع طلایی که پول هم باشد که این موضوع خاص و نصاب را دارد و تا به مثلاً ۲۰ مثقال و یا هر قدر دیگر نرسد زکات ندارد و موضوع دوم مطلق پول های محض است که این هم موضوع مستقل از برای وجوب زکات است که درهم از این باب است و این هم موضوع مستقل و نصاب مستقل خودش را دارد زیرا همانگونه که قبلاً گفتیم دراهم عین المال و پول محض است بخلاف طلا که جنبه کالا بودن دارد اگر چه پول هم بشود و در روایت اسحاق بن عمار هم آمده که دنانیر عروضٌ یعنی کالا هم هست پس از روایات تعدد موضوع وتعدد نصاب استفاده می شود اما اینکه این دو موضوع چگونه هستند خصوص پول طلایی و خصوص پول نقره ای می باشد که اگر این باشد معارض با روایات زکات در مطلق اثمان می شود و یا این که دو موضوع خصوص طلایی که کالا است ولی پول هم می شود ولی پول محض نیست و پول محض که درهم است می باشد که در این صورت دیگر معارضه ای در کار نیست هر دو احتمال موجّه است و چون هیچ یک ظاهر روایت زراره و اسحاق بن عمار نیست بلکه متفاهم عرفی از دراهم ظاهر در ثمن محض و عین المال بودن است معارضی از برای اطلاق روایاتی که می گفت (فی الثمن زکاه)

در کار نخواهد بود و بایستی به آنها اخذ شود یعنی آن توسعه که در تقریب چهارم گفته شد با این دو صحیحه قابل جمع است و تعارضی ندارد تا لازم باشد از آن رفع ید شود .

پس اطلاق روایات گذشته که گفته است (فی الثمن زکاه)

یا «فی المال الصامت زکاه)

حجّت است و مقیّد و یا معارضی ندارد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۳۰ بهمن ماه ۸۹/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شمول روایات زکات نقدین بود برای پولهای اعتباری که امروز کلیه پولها در جهان از این قبیل است حاصل آنچه گذشت این بود که ما در مجموع روایات زکات نقدین روایاتی را به دست آوردیم که عناوین عامی در آنها آمده است مانند عنوان مال مطلق یا (ثمن) یا (المال الصامت) و گفته شد که این قبیل روایات اطلاق دارد و عنوان مال در روایات زکات نقدین به معنی عین المال و القیمه که همان مال محض است بسیار استعمال شده است و شامل هر چه که پول محض است می شود و عرض شد که این اطلاقات تنافی ندارد با روایاتی که عنوان درهم و دینار یا ذهب و فضه در آن آمده است زیرا که روشن است آنها مثبتین هستند و با هم تعارضی ندارند و آنچه توهم تعارض می شود روایاتی است که حصر کرده است زکات رادر درهم و دینار و یا روایاتی که نفی می کرد زکات را در ماعدای تسعه که ممکن است کسی از مفهوم یا منطوق آنها استفاده نفی زکات در پولهای اعتباری و اسکناس بکند زیرا که نه درهم و دینار است و نه ذهب و فضه و این هم بحث شد و گفتیم این روایات چنین مفهومی ندارد و اگر هم داشته باشد قابل تخصیص و یا محکوم اطلاقات فوق الذکر می باشند زیرا که آن اطلاقات عنوان درهم را توسعه می دهند.

ص: ۲۵۶

بنابر این مقتضای صناعت عمل به اطلاقات مذکور است علاوه بر این روایات دیگری وجود دارد که در مقام بیان این است که خداوند نیاز فقرا را محاسبه کرده و یک چهلم از اموال اغنیاء را – که همان زکات نقدین است – از برای آنها قرار داده است و این مقدار کافی است از برای آنها و اگر کم بود زیادتر قرار می داد که گفته شد این هم تناسب با این که مقصود از مال پول باشد دارد و اگر مقصود تنها درهم و ینار طلا و نقره بود یک حکم موقتی می شد و تناسبی با لسان روایات نداشت زیرا که نیاز فقرا مخصوص به آن زمان نبوده و یک نیاز دائمی است بنابراین خیلی مستبعد است چنین حکمی با این همه تأکیدات در باب زکات که تالی تلو نماز در آیات قرآنی ذکر می شود و بیشترین اهتمام را شارع به آن مبذول داشته و یا مانع الزکاه را کافر و خارج از دین دانسته است یک حکم موقت به زمانهای گذشته باشد و امروز دیگر در پولهای رایج موضوع نداشته باشد و این خود یک تقریب دیگری است بر ثبوت زکات نقدین در پولهای اسکناس در جهان امروز که کلیه پولها از این نوع است و این یک نوعی دلیل لبی است هر چند ممکن است گفته شود که شارع مقدس از طرف دیگر این اختیار را به حاکم

اسلامی و ولی امر داده است که زکات و مالیات را در چیزی که مصلحت ببیند قرار دهد و از روایاتی مانند آنچه که آمده بود (وضع امیرالمؤمنین(علیه السلام) الزکاه علی البرذون) و همچنین از روایات (وضع النبی(صلی الله علیه وآله) و عفی) که اینها تناسب دارد با اینکه از اختیارات تفویض شده به نبی است به عنوان حاکم اسلامی پس اگر کسی از مجموعه آن ادله و قرائن اینگونه استفاده کند که وضع مالیات برای رفع نیازمندی فقراء و سائر نیازهای جامعه از اختیارات حاکم اسلامی است که از برخی روایات در باب خمس نیز ممکن است استفاده شود در این صورت ممکن است بگوییم که اگر پول فلزّی از گردونه مبادلات خارج شد از اختیارات حاکم اسلامی است که می تواند بر اسکناس نیز وضع زکات کند.

ص: ۲۵۷

البته ظاهر روایاتی که عرض شد آن است که خداوند از طریق همان زکات وضع شده از طرف پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) بر نقدین و اموال اغنیاء رفع نیازمندی فقرا را کرده است زیرا که در آنها آمده است خداوند متعال وضع فقرا را ملاحظه نموده و نیازشان بیش از این مقدار نیست و اگر بیش از آن بود مقدار زکات را زیاد می کرد که این مناسب با همان اطلاقی است که عرض شد یعنی موضوع این حکم لازم است ثابت و مستمر و پایدار باشد از لحاظ ازمنه و امکنه و ظاهر این روایات این است که آنچه را که خدا یا پیامبر به عنوان شریعت این باید همواره و در همه ازمنه کافی باشد و به گونه ای نباشد که به مجرد اینکه پول طلا و نقره از گردونه مبادلات خارج شد زکات رفع و لغو شود که این خیلی مستبعد است .

بنابراین آنچه موضوع زکات است همان مال محض و اثمان است که خودش مال است ولی عروض نیست و این عنوان مال محض یا ثمن شامل هر چیزی است که مال محض و پول باشد حتی اگر از اسکناس باشد لذا اگر نگوییم که اقوی وجوب زکات در پولهای اسکناسی است بدون شک مقتضای احتیاط وجوبی این است که اگر پول اسکناسی نزد کسی یکسال بماند و شرائط زکات نقدین را داشته باشد واجب است زکات آن را بدهد و نصاب زکات اسکناس همان نصاب دراهم است که قیمت دویست درهم از وزن سبعه است که شاید از مسلمات فقه عامه و خاصه هم باشد که قبلاً بحث آن گذشت البته احتمال این که قیمت سابق آن که مطابق بیست مثقال شرعی طلا بوده است میزان نصاب باشد وارد است.

(الثالث: مضی الحول بالدخول فی الشهر الثانی عشر جامعاً للشرائط التی منها النصاب فلو نقص فی اثنائه عن النصاب سقط الوجوب و کذا لو تبدل بغیره من جنسه او غیره) .

شرط سوم زکات نقدین مرور یک سال است. اصل شرطیت مرور یک سال از ضروریات در باب زکات نقدین است و مورد تسالم عامه و خاصه است و قطعی و متسالم علیه است علاوه بر این که روایات زیادی که در اکثر آنها که شاید به حد استفاضه و تواتر باشد این شرط ذکر شده بود که (اذا حال علیه الحول) و یا (اذا بقی عندک ولم تحرکه) و امثال آنها شرط شده بود اما این که مضی الحول با دخول در ماه دوازدهم است نیز روشن است و قبلاً به تفصیل گذشت همچنین می فرماید (جامعاً للشرائط) یعنی اینکه باید تمام شرائط زکات در تمام سال محفوظ باشد مثلاً در تمام سال مالک نصاب باشد و تمکن از تصرف داشته باشد و بالغ و عاقل باشد که البته در نصاب و ملک و امکان تصرف این مطلب درست است زیرا که ادله حول دلالت بر اینها را داشت .

و اما نسبت به شرط بلوغ و عقل محل بحث بود که اینها در تمام حول لازم است یا در زمان تعلق و ما قبلاً مفصلاً از آن بحث کردیم که استفاده اینکه شرط تکلیف هم بایستی در تمام سال محفوظ باشد قابل استفاده ازأدله نیست بلکه مقتضای اطلاق ادله زکات کفایت بلوغ و عقل در زمان تعلق زکات است البته مشهور همین است که مرحوم سید فرمودند که لازم است کلیه آن شرایط در سال باقی باشد و اگر در وسط سال یکی از آن شرائط از بین برود و بعد دو مرتبه برگردد حول قطع شده و از نو سال بایستی حساب شود.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرط سوم از شرائط زکات نقدین که مضی حول است بود که گفتیم دخول در ماه دوازدهم است و مرحوم سید فرمود (الثالث مضیّ الحول بالدخول فی الشهر الثانی عشر جامعا للشرائط التی منها النصاب فلو نقص فی اثنائه سقط الوجوب) این بخش قبلاً تبیین و شرح داده شد (وکذا لو تبدل بغیره من جنسه او غیره) در این قسمت مرحوم سید متعرض فرض تبدیل – مبادله – مال زکوی قبل از مرور سال می شود و می فرماید اگر درهم و دینار را تبدیل کرد به جنس دیگری و یا به همان جنس دیگر زکات تعلق نمی گیرد زیرا ادله زکات می گوید مال زکوی یک سال کامل باید باقی بماند تا زکات تعلق بگیرد و این حکم در عبارات مرحوم سید مطلق آمده و معنی آن این است که تبدیل درهم و دینار بغیر آن حتی اگر از همان جنس باشد زکات ندارد و این سه فرض را در بر می گیرد تبدیل آن به شیء دیگری غیر از درهم و دینار و تبدیل درهم به دینار و بالعکس و تبدیل هریک به جنس خودش و از جهت این که به قصد فرار تبدیل کند و یا به قصد دیگری نیز نفی زکات اطلاق دارد و در پایان این مسأله نیز تصریح می کند که اقوی همین است اگر چه احتیاط در صورت قصد فرار پرداخت زکات است .

فرض اول قطعاً مشمول روایات نفی زکات است حتی اگر به قصد فرار باشد زیرا خرید کالاها و جنس های دیگر حتی اگر به قصد فرار باشد در برخی از روایات تصریح شده بود که زکات ندارد مانند صحیحه زراره و صحیحه ابن یقطین که در مسأله (۹) از زکات انعام گذشت و بحث در دو فرض دوم و سوم است که آیا مثل فرض اول مطلقاً زکات ندارد یا باید تفصیل دهیم؟

ص: ۲۶۰

در رابطه با تبدیل به جنس خودش یا تبدیل به درهم و دینار گرچه مقتضای ظاهر اولی روایات شرطیت حول این است که شخص مال زکوی باید یک سال بماند نه نوع و جنس آن پس تبدیل درهم به دینار و یا به درهم و یا برعکس قبل از مرور حول باز مشمول عنوان تحریک و یا تحویل مال زکوی و عدم بقای آن در ملک مالک می شود که به مقتضای روایات شرطیت مرور سال زکات نخواهد داشت. لهذا ما باشیم و آن روایات مقتضای قاعده عدم پرداخت زکات است ولی در خصوص درهم و دینار دو روایت وارد شده است که دلالت دارد بر اینکه تبدیل درهم به دینار یا بر عکس تا چه رسد به تبدیل پول به جنس خودش اگر به قصد فرار باشد زکات دارد که این دو روایت هم سندشان معتبر است و هم دلالت آنها صریح است و معارض هم ندارد به جز اطلاقات اصل شرطیت مرور سال که این دو روایت مقید اطلاقات مذکور است و اعراض هم از آنها نشده است زیرا که مانند مرحوم شیخ طوسی (ره) از قدما قائل به وجوب زکات در آن شده اند.

روایت اول صحیحه زراره است (قال قلت لابی عبدالله(علیه السلام) رجل عنده مأئه و تسعه و تسعون درهماً و تسعه عشر دیناراً أیزکیها؟ فقال لا لیس علیه زکاه فی الدراهم ولا فی الدنانیر حتی یتم) (وسائل، ج۹، ص۱۵۰) که این روایت در نفی زکات مطلق است ولیکن روایت بعدی تفصیل میان فرض قصد فرار و عدم قصد فرار داده است و آن روایت معتبره اسحاق بن عمار

است (قال سألت ابا ابراهیم(علیه السلام)عن رجل له مأئه درهم و عشره دنانیر أعلیه زکاه قال ان کان فربها من الزکاه فعلیه الزکاه قلت لم یفربها ورث مائه درهم و عشره دنانیر قال لیس علیه زکاه قلت فلا تکسر الدارهم علی الدنانیر ولا الدنانیر علی الدراهم قال لا.)(وسائل، ج۹، ص۱۵۱) اینجا امام(علیه السلام)می فرماید اگر تبدیل و حفظ معادل دویست درهم به این شکل از برای فرار از زکات باشد تا اینکه موقع سر سال هیچ کدام از درهم و دینار در حدّ نصاب نباشد زکات دارد بعد سائل می گوید این کار به قصد فرار نبوده است بلکه به همین شکل آن را ارث برده است امام(علیه السلام)در جواب می فرماید در این صورت زکات ندارد پس این روایت تبدیل احد النقدین را به دیگری به قصد فرار از زکات موجب زکات می داند و به طریق اولویت تبدیل آن را به همان جنس از پول نیز شامل می شود. پس این روایت هر دو فرض را در بر می گیرد و معارض هم ندارد زیرا که روایات شرطیت بقای عین زکوی در تمام سال مطلق هستند و این روایت اخص و در مورد فرار است و یا به تعبیر دیگر میان دو فرض قصد فرار و عدم فرار تفصیل می دهد که دلیل تفصیل ناظر و حاکم بر آن مطلقات است.

امـا روایاتی که در باب نفی زکات حتی در باب تبـدیل به قصـد فرار از زکات آمـده است قبلاً گفتیم که هیـچ یک از آنها در باب تبـدیل درهم به دینار نیامـده است بلکه در باب تغییر آنها به سبیکه یا به حلی - زر و زیور - آمـده است یعنی جنس تغییر داده می شود و پول به سبیکه یا حلی که کالا می باشـد تغییر می کند یعنی از نقد و پول بودن خارج می شود و مال عوض می شود که حتی اگر به قصـد فرار باشـد زکات ندارد و این مورد با ما نحن فیه فرق روشن و مهمی را دارد که نمی شود از آن به مـا نحن فیه تعـدّی کرد مثلاًـ در روایت هـارون بن خـارجه (قلت له ان اخی یوسف ولی لهولاـء القوم اعمالاـ اصـاب فیها اموالا کثیره وانه جعل ذلک المال حلیا اراد ان یفربه من الزکاه اعلیه زکاه قال لیس علی الحلی زکاه و ما ادخل علی نفسه من النقصان فی وضـعه و منعه نفسه اکثر مما یخاف من الزکاه) (وسائل، ج۹، ص۱۶۰) پس این روایات در آن موضوع است و تعدی از آن به مورد تبدیل درهم و پول به دینار و پول دیگر قیاس مع الفارق است. در تبدیل پول، به پول جنس پول محفوظ می ماند و از دست نرفته است بر خلاف تغییر جنس که ماننـد خریدن متاع و زمین و کالاهای دیگر است که هر چند به قصد فرار هم باشـد زکات ندارد لذا روایت اسـحاق بن عمار که در خصوص تبدیل درهم به دینار یا برعکس آمده است معارضـی ندارد و باید به آن عمل شود و به وسـیله آن اطلاقات شرطیت بقای شخص مال زکوی و نقدین به مدت یکسال مقید می شود و این دو فرض یعنی تبدیل درهم به درهم یا دینار و بالعکس به قصد فرار از آن مطلقات خارج می شود.

البته اگر کسی قائل به وجوب زکات در اسکناس هم بشود باز این تفصیل در آن جریان خواهد داشت مثلاً اگر تومان را به دلار و یا برعکس و یا به تومان تبدیل کند و بقصد فرار از زکات باشد مشمول همین حکم است.

مرحوم سید بعد می فرماید (وکذا لو غیّر بالسبک سواء کان التبدیل او السبک بقصد الفرار من الزکاه او لا علی الاقوی و ان کان الاحوط الاخراج علی الاول) ظاهر عبارت سید اطلاق نفی زکات است در فرض تغییر چه درهم و دینار به شمش چه به زیور و حلی ولیکن ما در اینجا در هر دو نوع تغییر به سبیکه و شمش کردن درهم و دینار یا تغییر آنها به زر و زیور و حلی را به صورت جداگانه بحث می کنیم زیرا که روایات این دو مورد با هم فرق دارد.

اما تغییر آنها به شمش و سبیکه زکات ندارد حتی اگر بقصد فرار باشد مدرک آن روشن است زیرا که دیگر عنوان درهم و دینار بر آن صادق نیست پس هم مقتضی وجوب زکات را ندارد علاوه بر این که در روایات زیادی تصریح شده است که بر سبیکه زکات نیست و در برخی از آنها گفته شده حتی اگر بقصد فرار باشد باز هم زکات ندارد مانند صحیحه عمر بن یزید (قلت لابی عبدالله(علیه السلام)رجل فربما له من الزکاه فاشتری به ارضا او دارا اعلیه فیه شیء فقال(علیه السلام) لا ولو جعله حلیا او نقرا فلا شیء علیه) (وسائل، ج۹، ص۱۵۹) که نقر همان سبیکه از نقره است و مانند صحیحه بن یقطین (عن ابی الحسن موسی(علیه السلام) قال لاتجب الزکاه فی ما سبک فرارا من الزکاه) (وسائل، ج۹، ص۱۶۰) که در این هم امام(علیه السلام)صریحاً می فرماید که زکات ندارد حتی اگر بقصد فرار باشد و در ذیل هم آمده که (ألا تری ان المنفعه قد ذهبت فلذلک لا تجب الزکاه) که قبلاً گفتیم مقصود کم شدن ارزش به جهت از بین رفتن حالت پول بودن درهم و دینار است بنابر این در مورد این نوع تغییر نه تنها مقتضای عدم نفی زکات است بلکه صریح این دو روایت نیز نفی زکات است در مورد فرار از زکات و این روایات خاصه معارض هم ندارد البته در مورد تغییر به حلی و زر و زیور روایات مثبت زکات داریم که اگر از آنها تعمیم استفاده شود با این روایات خاصه معارض خواهد شد. و در باب دین یک روایت داشتیم که می گفت (لیس فی الدین زکاه الا ان تفر به) (وسائل، ج۹، ص۹۹)و در صحیحه زراره نیز آمده بود که اگر پول را هبه مشروط کند به قصد فرار از زکات (کان علیه الزکاه عقوبه له) (وسائل، ج۹، ص۱۶۳) که اینها در موارد دیگری و خاصی است که تعدّی از آنها به ما نحن فیه قیاس است بنابر این در تغییر درهم و دینار به شمش طلا و نقره به قصد فرار روایت معارض نداریم و حکم به عدم وجوب زکات در آن روشن است همانگونه که در متن آمده است و وجهی هم برای احتیاط ندارد بجز آنچه که بعداً اشاره خواهیم کرد.

اما تغییردرهم و دینار به زر و زیور که آن هم معمولاً ـ به دو شکل است زیرا گاهی آنها را ذوب کرده و زیور می سازد و گاهی خود درهم یا دینار را دستبند و یا گردبند می کنند که سابقاً معهود بوده است و شکل ظاهر درهم و دینار هم حفظ می شده است در این مسأله نیز مقتضای قاعده عدم زکات است زیرا که علی کل حال از درهم و دینار فعلی خارج می شود و کالا و عروض می شود پس هم ادله حصر اقتضا دارد که این زر و زیور چون فعلاً ـ پول محض و درهم و دینار نیست دیگر زکات ندارد و هم روایات حلی که می گفت (لیس فی الحلی زکاه) آن را در بر می گیرد و هم روایات خاصّه که می گوید (اذا جعله حلیا بقصد الفرار) باز هم زکاه ندارد شامل آن است مثلاً در صحیحه عمربن یزید گفته بود (اذا جعله حلیا او نقراً لاشیء علیه) و چون سائل فرض قصد فرار را کرده بود قهراً ظاهر این است که امام(علیه السلام)نیز در همان فرض جواب می دهد که با قصد فرار نیز اگر زیور بسازد زکات ندارد و همچین روایت هارون بن خارجه که خواندیم که گفت (ان اخی یوسف ولی لهولاء القوم اعمالا اصاب فیها اموالاً کثیره و ان جعل ذلک المال حلیا اراد ان یفر به من الزکاه اعلیه زکاه قال لیس علی الحلی زکاه و ما ادخل علی نفسه من النقصان فی وضعه و منعه فضله اکثر ما یخاف من الزکاه) (وسائل، ج۹، ص۱۶۰) و این روایت نیز در خصوص مورد فرار آمده است .

ص: ۲۶۴

پس تغییر به زر و زیور تا اینجا مثل تغییر به شمش است ولی در اینجا دو روایت دیگر موجود است که معارض با روایات نافی زکات است که اگر از این دو روایت الغاء خصوصیت کنیم و بگوییم که سبیکه کردن هم مثل حلی کردن است و شاید به همین جهت مرحوم سید در هر دو احتیاط استحبابی کرده است قهراً این دو روایت با روایات تغییر درهم و دینار به سبیکه نیز معارض می شوند و در هر دو یک حکم ثابت می شود ولی این الغاء خصوصیت مشکل است مخصوصاً در تغییر به زر و زیور بدون تغییر درشکل درهم و دینار و دو روایت یکی صحیحه محمد بن مسلم است (قال سألت ابا عبدالله(علیه السلام)عن الحلی فیه زکاه؟ قال لا الا ما فر به من الزکاه) (وسائل، ج۹، ص۱۶۲) روایت دیگر معاویه بن عمار (عن ابی عبدالله(علیه السلام) قال قلت له الرجل یجعل لاهله الحلی من مأئه دینار و المائتی دینار وارانی قد قلت ثلاثمائه فعلیه الزکاه قال لیس فیه زکاه قال قلت له فانه فر به من الزکاه قال ان کان فربه من الزکاه فعلیه الزکاه و ان کان انّما فعله لیتجمل به فلیس علیه زکاه) (وسائل، ج۹، ص۱۶۲)و به این جهت تعارضی میان دو دسته از روایات شکل می گیرد که نیاز به علاج دارد و باید یکی از علاجهای دلالی یا سندی را اعمال کنیم.

وجوهی از برای علاج ذکر شده است که یکی حمل روایات زکات بر استحباب است که نتیجةً همان می شود که مرحوم سید فتوا داده است و اگر کسی بگوید این جمع در اینجا عرفی نیست چون دلیل مثبت به لسان أمر نیست بلکه به لسان اثبات است نوبت می رسد به مرجحات باب تعارض که در اینجا اقتضا می کند که به روایات نافی عمل کنیم زیرا که روایات مثبت زکات مطابق با اکثر فتاوای عامه است اگر چه آنها هم قولی به عدم زکات دارند و اگر این هم قبول نشود نتیجه تعارض و تساقط است و مرجع پس از تساقط عمومات و مطلقات نفی زکات از حلی و سبیکه است.

ممکن است گفته شود که ترجیح به موافقت کتاب قبل از ترجیح به مخالفت عامه است و نوبت به تساقط هم دیگر نمی رسد و در نتیجه بایستی حکم به وجوب زکات کنیم لکن این هم در اینجا تمام نیست زیرا: اولاً: فرع بر وجود اطلاق در آیات قرآن از جهت این تفاصیل است و ثانیاً: فرع عدم وجود مقید و مخصص از برای آیات است که ممکن است گفته شود روایات نفی زکات در حلی و سبیکه مقید آیات زکات است و ثالثاً: شاید بتوان گفت که مجموع روایات نفی زکات در حلی و سبیکه متواتر باشد بنابر این اگر حمل بر استحباب درست نباشد مرجّح اول که موافقت با کتاب است مطابق روایات نافی زکات است زیرا که مقصود از ترجیح به موافقت کتاب ترجیح به موافقت دلیل قطعی اعم از کتاب خدا و یا سنت قطعی است پس نتیجه همان مطلبی است که مرحوم سید فتوا داده است البته یک مطلب می ماند که قبلًا در مسأله زکات انعام ذکر شد که برخی از فقها طور دیگری میان دو طرف متعارض جمع کرده اند که آن مورد قبول ما نبود و قبلًا هم مفصلًا از آن بحث شد و دو باره وارد آن بحث نمی شویم.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۷ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در زکات نقدین بود و در شرط سوم که مرور یک سال نزد مالک بود و در ذیل این مسأله می فرماید (ولو سبک الدراهم و الدنانیر بعد حول الحول لم تسقط الزکاه و وجت الاخراج بملاحظه الدراهم و الدنانیر اذا فرض نقص القیمه بالسبک) بعد از شرطیت حول که بیان شد در ذیل می فرماید اگر تبدیل درهم و دینار به شمش یا زر و زیور بعد از دخول در ماه دوازدهم باشد یعنی بعد از گذشت سال بر دراهم و دنانیر آنها را تبدیل به شیء دیگر کرده است زکات ساقط نمی شود و پرداخت آن واجب است زیرا که موضوع زکات متحقق بوده و زکات مستقر شده است و تصرف بعدی رافع آن نیست بعد می فرماید (ووجب الاخراج بملاحظه الدارهم و الدنانیر اذا فرض نقص القیمه بالسبک) یعنی فرض شود که آن مال تا زمانی که پول بود ارزش بیشتری داشته نسبت به شمش طلا و نقره و یک مثقال طلای آب شده مثلًا کمتر از یک دینار قیمت داشته باشد، باید آن ارزش افزوده پرداخت شود یعنی ضمان دارد و باید همان درهم و دینار را و یا قیمت آنها را به عنوان زکات بدهد زیرا آنچه که به عنوان زکات مستقر شده بود پنج درهم و یک دینار بوده است پس اگر قیمتش بیش از طلا و نقره خالص باشد مالک که تصرف کرده است و درهم و یا دینار را سبیکه کرده است ضامن آن قیمت اضافی می شود و در این جهت فرقی میان مسالک مختلف در کیفیت تعلق زکات به اموال نیست زیرا این نقص به سبب تصرف مالک بوده است بدون اجازه صاحب زکات ولذا علی القاعده ضامن آن می باشد و این مطلب روشن است .

ص: ۲۶۶

اما اگر فرض کردیم که بعد از سبیکه شدن و یا تبدیل به زر و زیور و حلی شدن بر قیمت آن مال افزوده شود آیا در فرض افزایش قیمت نیز صاحبان زکات مالک قیمت افزوده خواهند شد یا خیر؟ عبارت مرحوم سید تنها ناظر به فرض نقصان است و می فرماید (وجب الاخراج بملاحظه الدراهم و الدنانیر اذا فرض نقص القیمه بالسبک) که معمولاً هم در فرض سبیکه و شمش شدن قیمت نقصان پیدا می کند و فرض حلی شدن و افزایش قیمت را مطرح نکرده است لیکن این فرض هم باید بحث می شد.

ظاهر برخی از عبارات فقها - مانند مستمسک - این است که ارتفاع قیمت از برای مالک است و ربطی به صاحب زکات ندارد و برخی هم قائل به استحقاق صاحبان زکات و یا لزوم مصالحه شده اند و ممکن است کسی قائل به تفصیل شود و بگوید که باید قائل به تفصیل شویم بر حسب مسالک مختلف در کیفیت تعلق زکات و این که اگر زکات متعلق به عین باشد به نحو اشاعه و شرکت در عین، صاحب زکات مالک عین خواهد بود به نسبت ۴۰۱ و از آنجائی که مالک بدون اذن شریک تصرف در آن مال کرده است پس ارتفاع قیمتی که ایجاد شده است نیز مشترک و مشاع است و این ملک صاحب زکات است که به همان نسبت در مال شریک است مانند جایی که شریک در مال مشترک عدواناً و بدون اذن شریک تصرف کند و قیمت آن افزایش یابد که در این صورت علی القاعده آن شریک نیز مالک ارزش افزوده شده است به همان نسبت و متصرف حق ندارد اجرت و یا عوض مقدار اضافی را از وی بگیرد و همچنین است اگر قائل به تعلق زکات به عین به نحو کلی در معین شدیم که در فرض تعین عین خارجی ملک صاحب زکات می شود و اما اگر قائل به شرکت در مالیت به اندازه قیمت درهم و دینار شدیم و یا قائل به تعلق زکات در ذمه شدیم مقدار زائد قیمت که در اثر زر و زیور شدن ایجاد شده است مربوط به مالک خواهد بود و صاحب زکات همان پنج درهم یا نیم دینار در ذمه مالک و یا از مالیت عین خارجی را مستحق است نه بیشتر.

پس بنـابر اشاعه در عین و یا کلی در معین همانگونه که تصـرف در مال غیر بـدون اذن وی اگر نقصـی با آن تصـرف حاصـل شود متصـرف ضامن است و اگر اضافه ای در قیمت آن ایجاد شود مال مالک است نه متصـرف و مقتضای قاعده این است در اینجـا هم همین طور است و وقتی مالـک بـدون اذن از حاکم شـرع دراهم و دنانیر را مبـدل کرد به سبیکه یا زر و زیور و حلی اگر این تصـرف منجر به نقصان قیمت آنها بشود ضامن نقصان است و باید به اصحاب زکات نیم دینار و یا پنج درهم یا قیمت آنهـا را بدهـد ولی اگر تصـرفش موجب افزایش قیمت عین شـد چون آنهـا نیز به نسـبت یـک چهلم مالک عین بودنـد به نحو اشـاعه یـا به نحو کلی که در نهـایت معین شـده است و مالک عین شـده انـد در اضافه مالیت حاصل شـده نیز بالنسـبه شـریک خواهنـد بود علی القاعـده بر خلاف این که قائل به شـرکت در مالیت عین به اندازه نیم دینار و یا پنج درهم بشویم و یا قائل به تعلق زکـات بر ذمه مالـک بشویم که در این دو صورت ارزش افزوده شـده در عین در اثر تبـدیل آن به زر و زیور و یا غیره از آن مالک است نه صاحب زکات.

ولیکن صـحیح آن است که علی جمیع المبـانی در اینجا ارزش اضافه شـده از آن مالک است همانگونه که ظاهر کلام مرحوم آقای حکیم در مستمسک است و شایـد به همین جهت نیز مرحوم سید فرض افزایش قیمت را متعرض نشده است زیرا که هر چنـد مقتضای قاعده همین است که گفته شده که اگر کسی مال دیگری در دسـتش بود یا شـریک بود و بدون اذن او در آن تصـرف کرد و قیمت افزایش پیدا کرد قیمت افزوده شده نیز مشترک میان هر دو می باشد ولی در اینجا بالخصوص ما روایاتی داریم که ظاهرش این است که مالک می توانـد از خارج عین زکوی نیم دینار و یا پنـج درهم را پرداخت کند وقتی می گوید (فی کل الف خمس و عشـرون یا فی کل عشـرون دینار نصف دینار یا فی کل مأتی درهم خمسه دراهم) این لسان عرفاً اطلاق دارد و معنـایش این است که در هر دویست درهم مالک بایـد ۵ درهم بدهـد چه از عین آن دراهم و یـا خارج از آن ولی مثل آنها و سـیره خارجی متشـرعه هم بر همین بوده است که مالکین ملزم نبوده انـد از عین دویست درهمی که متعلق زکات اسـت بپردازند پس هم سـیره عملی متشـرعه بر این بوده است و هم اطلاق (فی کل مأتی درهم خمسه دراهم) اقتضای این را دارد که صاحب زکات حق مطالبه عین را در مقابل مثل از خارج نـدارد و این ولایت از برای مالک قرار داده شده است که در صورت پرداخت زکـات از خـارج آن دراهم و دنـانیر به انـدازه و مثـل همانهـا عین را از برای خود نگهـدارد و لازمه آن این است که ارزش افزوده شده در عین هم در اثر تصرفات مالک در آن و تبدیلش به کالا قیمت بیشتری از آن خود مالک باشد.

مرحوم سید سپس چند مسئله به مناسبت شرط سوم که مضی حول است بیان می کند:

مسأله اول: لاتجب الزکاه فی الحلی و لا فی أوانی الـذهب والفضه و ان بلغت ما بلغت بل عرفت سقوط الوجوب عن الدرهم و الـدینار اذا اتخذ للزینه و خرجا عن رواج المعامله بهما نعم فی جمله من الاخبار ان زکاتها إعارتها) در این مسأله اشاره به دو نکته دارد یکی اینکه در حلی و ذهب و فضه ای که درهم و دینار نباشند زکات نیست چون قبلاً۔ گذشت از جمله شرایط زکات این است که طلا و نقره درهم و دینار مسکوکین بسکه المعامله باشند پس غیر از آن از کالاهای طلائی و نقره ای اگر چه تصرف در آن حرام هم باشد مثل اوانی ذهب و فضه که اکل و شرب در آنها حرام است و آن بلغت ما بلغت زکات ندارد و می فرماید قبلاً گفته شد که درهم و دینار هم اگر از رواج معامله بیرون برود و حلی شود که ما گفتیم تغییر شکل هم لازم نیست داده شود بلکه کافی است بالفعل دیگر درهم و دینار نباشد و زینت محسوب شود زکات ندارد بنابر این زکات در اینها نیست چون شرط مسکوک به سکه معامله بودن در زکات درهم و دینار معتبر است به مقتضای روایات حاصره که زکات نقدین را منحصر در درهم و دینار می کرد و حرمت تصرف در ظروف هم ربطی به تعلق زکات ندارد اگر چه برخی از عامه گفته اند در این صورت زکات دارد براساس وجوه استحسانی که صحیح نیست در ذیل نکته دیگری بیان می شود می گوید در جمله ای از اخبار آمده است که زکات زر و زیور و یا زکات چیزهایی که متعلق زکات نیست ولی استفاده محلل دارد مثل متاعی از طلا و نقره که استعمالش حلال است زکاتش عاریه دادن آنها بر دیگران است که از آن استحباب عاریه دادن مجانی به عنوان زکات استفاده می شود و در این رابطه چند روایت وارد شده است یکی مرسله ابن ابی عمیر است (عن ابی عبدالله(علیه السلام) قال زکاه الحلی عاریته) (وسائل ،ج۹،ص۱۵۸) که اگر مراسیل ابن ابی عمیر را مثل مسانیدش معتبر دانستیم روایت معتبر می شود و اگر گفتیم مثل مسانید نیست چنانچه صحیح هم همین است که مراسیل ایشان مثل مسانیدش نیست، روایت از نظرسند غیر معتبر است ولی مشمول ادله من بلغ است و قاعده من بلغ وتسامح در ادله سنن موجب اثبات استحباب به عنوان ثانوی و یا ترتب ثواب می شود و همان نتیجه ثابت می شود البته روایات دیگری هم موجود است که می شود از آنها استحباب عاریه دادن را به عنوان انفاق و زکات مستحب استفاده نمود مثلاً در صحیحه ابی بصیر است (عن ابی عبدالله(علیه السلام)فی قول الله عزوجل و یمنعون المانعون قال هو القرض یقرضه و المعروف یصطنعه و متاع البیت یعیره و منه الزکاه) (وسائل ،ج۹،ص۴۷) یا صحیحه سماعه (والمانعون ایضاً و هو القرض یقرضه والمتاع یعیره و المعروف یصنعه) (وسائل ،ج۹،ص۴۶)یا در روایت مفضل ابن عمر که معتبره بود و قبلاً گذشت (و اما زکاه الباطنه فلا تستاثر علی اخیک بما هو احوج الیه منك) (وسائل ،ج۹،ص۱۴۸) که شامل عاریه دادن نیز می شود و این روایات انفاق را که در آیات قرآن وارد شده است به عنوان حق فقرا توسعه داده است و در مواردی که زکات واجب نیست عاریه دادن را نیز از آن جمله حساب کرده است پس اصل اینکه یستحب اعاره الحلی به عنوان انفاق و زکات ثابت است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۸ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

مسأله ۲: لافرق فی الـذهب والفضه بین الجیـد منها و الردی بل تجب إذا کان بعض النصاب جیـداً وبعضه ردیّاً و یجوز الاخراج من الردیء و ان کان تمام النصاب من الجیـد لکن الاحوط خلافه، بل یخرج الجیـد من الجیـد و یبعض بالنسبه مع التبعض و ان اخرج الجید عن الجمیع فهو احسن».

مسأله دوم که در ذیل بحث شـرائط زکات نقدین مرحوم سید متعرض شده است بحث از درهم و دینار پست و خوب یا (جید وردیء) است که از نظر قیمت انواع آنهـا مختلف هسـتند و آیـا در همه این انواع خوب و بـد زکـات لازم است و آیا پرداخت نوع پست تر از بهتر مجزی است؟ که به این مناسبت در جهاتی در این مسأله بحث می شود.

جهت اول: در تعلق زکـات به نوع ردی از درهم و دینار است ابتـدا بایـد توضـیح داد که مقصود از ردی در این مسأله چیسـت زیرا که جودت و ردائت در طلا و نقره از دو جهت است .

اول: مربوط به جنس طلا و نقره است به این معنی که معمولاً طلا و نقره خالص نرم است لـذا بایـد مقداری از غیر فلزات دیگر را با آنها مخلوط نمود مثل مس و یا غیره تا مسـتحکم و سـخت شوند و با مقدار و نسبت مخلوط شدن آن فلز دیگر نوع طلا و نقره و عیـارش فرق می کنـد امـا اصـل معـدن طلاـ و نقره خـالص است و دو نوع نـدارد و همه آنها یک نوع است و جودت و ردائت آن مربوط به مقـدار خلطی است که با فلز دیگر صورت می گیرد که اگر مقدار خلط زیاد باشد می گویند که ردیء یا مغشوش است.

ص: ۲۷۰

دوم: جودت و ردائت دینـار و درهم است زیرا که آنهـا هم انواع دارنـدماننـد دینـار رومی و خراسـانی که ممکن است از نظر وزن و عیار طلا با هم برابر باشـند ولی از نظر خصوصیاتی که در نوع سکه خوردن یا نرمی و زبری موارد آن و یا مرغوبیتی که در بازار دارد و مسائلی از این قبیل قیمت آنها تفاوت کند که این نوع دوم جودت وردائت است که در این بحث مدّ نظر همین جهت دوم است که وقتی می گویـد (لاـفرق بین الجیـد والردیء) مقصود جودت و ردائت درهم یـا دینار است با حفظ مقـدار عیـار و خـالص طلاـ و نقره در آنهـا و امـا نوع اول از جودت و ردائت که مربوط به مغشوش بودن عیـار طلا و نقره در درهم و دینـار است مربـوط به مسأله آینـده است که به طور مبسوط بحث از آن می شود و در این مسـأله تنهـا از حکم دینـار و درهم دارای قیمت متفاوت با حفظ عیار و وزن در آنها بحث می شود که بحث اول در اصل تعلق زکات به دراهم و دنانیر پست تر و ردی است که مرحوم سـید می فرماید (لافرق فی الذهب والفضه بین الجید منها و الردیء بل تجب اذا کان بعض النصاب جیداً وبعضه ردیئاً) یعنی وقتی وزن را دارا باشند و مثلاً بیست مثقال طلا را دارند که نصاب دینار است و عنوان دینار و درهم بر آنها صـدق می کنـد بنابراین زکات دارد و کم قیمت بودن و نامرغوب بودن آن مانع از صـدق دینار و طلا بر آن نیست و مقتضای تمسـک به اطلاقـات درهم و دینـار و ادله نصـاب و وجوب زکات تعلق زکات به آنهاست، حتی اگر از نوع ردیء و کم قیمت باشد و این مطلب روشن است.

اما جهت دوم از بحث می فرماید (ویجوز الاخراج من الردیء و ان کان تمام النصاب من الجید) در اینجا می فرماید اگر مالک دنـانیری که دارد از نوع مرغوب است و زکـات به آن تعلق گرفته است آیـا می توانـد زکات آن را از نوع ردیء پرداخت کند که قیمت سوقی کمتری دارد یا نه و همچنین اگر برخی از نصاب از نوع خوب و برخی از نوع ردی باشد.

اینجـا دو قـول گفته شـده است یکی قـول مرحـوم سـید است که مرحوم شـیخ در مبسوط و علامه در برخی از کتبش و برخی دیگران انتخـاب کرده انـد و قول دیگر هم آن است که در صورتی که نصاب از نوع خوب باشـد بایـد زکات هم از همان نوع باشد و در صورتی که نصاب مختلط باشد زکات هم به همان نسبت مختلط می شود و تقسیط می شود که مرحوم سید در ذیل این قول به عنوان احتیـاط ذکر می کنـد که چون مسـبوق به فتوی است احتیـاط اسـتحبابی می باشـد می فرمایـد (لکن الاحوط خلافه بل یخرج الجیـد من الجیـد و یبعض بالنسـبه مع التبعّض و ان اخرج الجید من الجمیع فهو احسن) و قول دوم یعنی قول به تقسـیط در جواهر نسـبت به مشـهور داده شده است و ظاهر عبارت صاحب شرائع این قول است و شاید شهیدین و بعضی دیگر نیز از ایشـان تبعیت کرده باشـند و مشـهور شـده باشـد و تعبیر شـرائع این است (ان تطوع بالارغب و الاّ کان له الاخراج من کل جنس بقسـطه) که همان تقسیط است اما عبارت مرحوم شیخ در مبسوط طبق قول اول است (ان کان معه دراهم جیده الثمن من الرومیه الراضـیه التی دونهـا فی القیمه و مثلها فی العیار ضمّ بعضـها البعض و اخرج منها الزکاه والافضل ان یخرج من کل جنس ما یخصه و ان اقتصـر علی الاخراج من جنس واحد لم یکن به باس، لانه(صلی الله علیه وآله) قال فی کل مائتین خمسه دراهم و لم یفرق و کـذا حکم الـدنانیر سـواء) و مرحوم علامه نیز در قواعـد می فرمایـد (لو تسـاوی العیـار و اختلفت القیمه کـالرضویه والراضیه استحب التقسیط وأجزء التخییر).

قول سومی را هم برخی از متأخرین قائل شده اند و آن تفصیل است یعنی گفتند اگر همه نصاب جید باشد نمی توان از ردیء پرداخت کند و باید مثل همان را پرداخت کند و اگر کل مال ردی بود می تواند ردیء بدهد حتی از خارج ولی با همان درجه از ردائت و اگر نصاب مخلوط و از هر دو نوع بود در اینجا جائز است از آن نوع ردی پرداخت کند ولیکن تقسیط لازم نیست و می تواند همه سهم الزکات را از ردی بدهد مشروط بر این که بیش از مقدار ردی موجود در نصاب نباشد مثلاً از ۲۰۰ درهم که دارد فقط سه درهم آن ردی است بیش از سه درهم نمی تواند از آن نوع ردی بدهد و باید دو درهم دیگر زکات را از نوع جید که دارد بدهد و باید ببینیم که مدرک این اقوال چیست؟ و ابتداءً مقتضای قاعده چیست؟

مقتضای قاعده: بدون شک که اگر ما بگوییم که زکات تعلقش به مال بنحو شرکت در عین است یا شرکت در مالیت است مقتضای شرکت در عین یقیناً همین است که مالک باید از همان عین خارجی که نصاب است و یا مثل آن از خارج آن بدهد زیرا که صاحب زکات در همان شریک است یعنی هر جزء جزء از نصاب مشترک است بین مالک و بین صاحب زکات پس آن جزء که قیمتش بیشتر است نیز به نسبت ۴۰۱ ملک فقرا است و باید به او پرداخت شود و نتیجه قول به تقسیط است و همچنین قول به شرکت در مالیت نیز به همین ترتیب است زیرا که دیناری که اجود است مالیت خارجی آن بیشتر از آن دیناری است که ردی است و شرکت در مالیت به معنای شرکت در مالیت خارجی عین است نه شرکت در مالیت هر درهم و دیناری و بنابر مسلک کلی فی المعین نیز همین طور است که مسلک صاحب عروه است زیرا که کلی فی المعین از مجموع مخلوط خارجی است و مالک نمی تواند اجزاء و افراد ردی را جدا کرده و آن کلی رادر خصوص آنها معین سازد. پس مقتضای قاعده بنابر هر سه ملک قول دوم یعنی تقسیط است بنابراین مقتضای قاعده آن است که در تعلق زکات چه قائل به مسلک کلی در معین و چه شرکت در عین و یا در مالیت بشویم باید قائل به تقسیط شویم که همان فتوای مشهور است و قول دوم است.

ص: ۲۷۳

ولی برخی بزرگان گفته اند که بنابر مسلک شرکت در مالیت که مختارشان است در صورت وجود جنس ردی در نصاب پرداخت زکات از ردیء جایز است و اینچنین استدلال کرده است که چون مالک متولی بر اخراج است پس او می تواند زکات را تطبیق دهد بر نوع ردیئی که دارد که البته نه این تعلیل صحیح است و نه اگر صحیح باشد موجب تفصیل بین مبنای اشاعه در عین و شرکت در مالیت است زیرا که علی کل حال مالک متولی بر اخراج زکات از مال است حتی اگر قائل به اشاعه در عین شویم یعنی مالک می تواند سهم مشاع فقرا را در مصادیق و افرادی از نصاب تعیین کند بنابر این می تواند بر دینار و درهم ردی آن را تطبیق دهد علاوه بر اینکه بحث ولایت بر اخراج ربطی به موضوع بحث ندارد و تنها به این معنی است که فقیر نمی تواند مالک را ملزم کند که از عین و افراد خاصّ به او بدهد اما سهم و مقدار زکات تعلق گرفته به نصاب چقدر است این ربطی به ولایت بر اخراج ندارد پس اصل استدلال درست نیست و اگر ما باشیم و مقتضای قاعده تقسیط است که قول یا فتوای مشهور است و در جایی که تمام اموال مالک از نوع جید باشد باید از همان نوع پرداخت کند و فرقی هم بین این مبانی سه گانه نیست ولی در مقابل این مطلب بیاناتی ممکن است از برای قول اول یا سوم ذکر شود که لازم است آنها ملاحظه شود.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۹ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۰۹

ص: ۲۷۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که آیا می شود دراهم و دنانیری که از نظر قیمت جید است زکاتش را از دراهم و دنانیر غیر جید داد هر چند مقدارشان یکی است از نظر عیار طلا- و نقره یا نه و گفته شد که چون مقتضای ظاهر روایات تعلق زکات به عین مال است بنحو اشاعه یا شرکت در مالیت یا کلی در معین باید زکات هم از همان جنس و نوع داده شود و اگر نصاب از هر دو نوع مخلوط باشد مقتضای قاعده اولیه تقسیط است ولی در مقابل ممکن است برخی به بعضی از اطلاقات در روایات زکات تمسک کنند از برای اثبات قول اول و یا قول سوم که ذیلاً تقریباتی را بیان می کنیم .

تقریب اول: این که از روایاتی که میزان و معیار در زکات و پرداخت آن را وزن قرار داده است استفاده شود که پرداخت دینار و درهم ردی اگر عیار و وزن لازم را داشته باشد مجزی است مانند صحیحه زراره که می گفت (لیس فی الذهب زکاه حتی یبلغ عشرین مثقالاً- فاذا بلغ عشرین مثقالاً ففیه نصف مثقال) و تعبیراتی مشابه این و مثقال عنوانی است که منطبق بر وزن است پس اگر مالک در مالی که نصاب دارد به اندازه نیم مثقال از طلا و لو ضمن دینار ردی پرداخت کند مجزی خواهد بود هر چند قیمت سوقی آن کمتر باشد از قیمت دینارهای نصاب و طبق این تقریب همان قول اول که قول ماتن است ثابت می شود.

این تقریب قابل اشکال است از این جهت که روایاتی که در آنها عنوان مثقال آمده است در مقام بیان مقدار نصاب از نظر وزن است که درهم و دینار در چه حدی از طلا و نقره اگر باشد زکات دارد و زکات آن به چه نسبت است أما این که زکات را می شود از خالص طلا و نقره به وزن داد یا باید دینار و درهم داده شود از این روایات استفاده نمی شود بلکه بر عکس از ذیل همین روایت و روایات دیگر زکات درهم و دینار استفاده می شود که زکات را باید از درهم و دینار بدهد. لذا اگر کسی از بیست دینار نیم مثقال طلای شمش پرداخت کند که قیمتش کمتر از نیم دینار باشد مجزی نیست و بدین جهت بود که مرحوم سید نیز در مسأله گذشته نسبت به کسی که پس از سال دینار و یا درهم را شمش می کند گفت باید زکات آنها را به قیمت دینار و درهم بدهد نه به قیمت شمش که اگر در قیمت نقصان پیدا شود ضامن است و در ذیل همین روایت امام(علیه السلام) می فرماید (ثم علی حساب ذلک اذا زاد المال فی کل اربعین دیناراً دینار) پس ذکر مثقال تنها از برای بیان مقدار نصاب و نسبت زکات در آن است نه بیشتر و از این روایات نمی شود استفاده نمود که همان وزن حتی در دینار ردیء است .

ص: ۲۷۵

تقریب دوم: تمسک به اطلاقی است که مرحوم صاحب جواهر و شیخ طوسی به آن تمسک کرده اند و در عبارت مبسوط ذکر شده بود و آن تمسک به اطلاق روایات (فی کل مائتی درهم خمسه دراهم) یا (فی کل عشرین درینارا نصف دینار) است و گفته می شود این مطلق است هم دراهمی و دنانیری که جید هستند را شامل می شود و هم دراهمی که به هر جهتی قیمتش کمتر از آن است .

حال اگر بگوییم که این اطلاق هم شامل دراهم و دنانیری که در نصاب است می شود و هم خارج از نصاب را یعنی نصف دینار بدهد چه از داخل نصاب باشد و چه از خارج نصاب و مال زکوی باشد در این صورت فتوای ماتن ثابت می شود یعنی

اگر همه نصاب هم از نوع جید باشد بازهم می تواند از خارج ردی پرداخت کند زیرا که آن اطلاق شامل دراهم ردیء خارج هم شده است و اگر این اطلاق را با این سعه قبول نکردیم و گفتیم ظاهر این است که آن دراهم و دنانیر در نصاب است یعنی ۵ درهم از نصاب حق فقراء است در فرضی که کلیه نصاب از نوع جید و خوب است زکاتش را دیگر از ردی نمی شود داد و باید از داخل نصاب پرداخت کند و یا اگر از خارج می دهد باید مماثل آنها را بدهد و اما اگر نصاب مختلط باشد آن وقت آن اطلاق به درد می خورد زیرا که گفته است خمسه دراهم از مالی که نصاب است پس این اطلاق شامل آن پنج درهمی که ردیء ضمن نصاب است هم می شود و بدین ترتیب قول سوم ثابت می شود و علی ای حال تقسیط ثابت نیست بلکه یا قول اول تمام است و یا قول سوم.

ص: ۲۷۶

این تقریب نیز روشن نیست زیرا که ظاهر آن روایات تعلق زکات به عین مال زکوی و داخل نصاب است چون که گفته است (فی کل عشرین دینار یا مائتی درهم کذا) و لذا مشهور و حتی مرحوم سید ظهور روایات را در تعلق حق زکات به عین مال زکوی و نصاب انکار نمی کنند که در این صورت متفاهم عرفی از این روایات هم این خواهد شد که اگر نصاب مخلوط از دو نوع باشد که مالیت و قیمت آنها با هم فرق می کند باید حق فقرا نیز یعنی یک چهلم مخلوط باشد تا همان مالیت در آن حفظ شود که این همان تقسیط است و اطلاقی که به آن تمسک شده است تمام نیست زیرا که روایات مذکور در مقام بیان مقدار و نسبت زکات و حق فقرا در مال است نه بیشتر از آن وناظر به این که در داخل مال زکوی و یا خارج از آن مماثلت لازم است یا خیر نمی باشد البته اگر این اطلاق در مورد سؤال از فرض اختلاط نصاب آمده بود ممکن بود چنین اطلاقی را می داشت ولیکن در این فرض نیامده است و به طور کلی گفته شده است در هر بیست دینار و هر دویست درهم این مقدار واجب است.

تقریب سوم: آن است که تقسیط را نفی کنیم با اطلاق مقامی به این نحو که کسی بگوید تقسیط در موارد ممزوج بودن نصاب از هر دو نوع اگر واقعاً واجب بود باید از ائمه اطهار بیان می شد چرا که مبتلی به بوده است و در روایات هم هیچ اشاره ای به آن نشده یا این که در روایات مختلفی اختلاف دراهم و دنانیر آمده بود مانند (دراهم رضویه و راضیه و رومی و خراسانی) و امثال اینها پس این فرض محل ابتلاء بوده است و در بیانات شرعی تقسیط نیامده است. بنابراین اطلاق مقامی ایجاد می شود بر نفی تقسیط.

ص: ۲۷۷

پاسخ این بیان این است که: اولاً: با آنچه که گفتیم ظهور ابتدایی روایات در تعلق زکات به عین است همان تقسیط در مالیت است پس سکوت نشده است از تقسیط و ثانیاً: همانگونه که از ذکر تقسیط و تصریح به آن سکوت شده از ذکر لزوم دفع جید و یا جواز دفع ردیء هم سکوت شده است و در چنین مواردی اطلاق مقامی نافی یک احتمال در مقابل دو احتمال دیگر نیست و اساساً اطلاق مقامی به این معنا نیست .

بنابر این اگر نگوییم که اقوی قول به تقسیط است احوط تقسیط است. زیرا که مقتضای ظاهر روایاتی است که حق فقرا را در عین مال زکوی قرار داده است.

و اما اینکه مالک می تواند زکات را خارج از مال بدهد یا با دلیل لبی ثابت است و یا ادله جواز دفع قیمت که دلیل لبی که یا سیره یا اجماع است تنها فرض برابری در قیمت و مالیت را تجویز کرده است نه بیشتر و روایات جواز پرداخت زکات از خارج مال بالقیمه صریح در آن است که قیمت باید حفظ شود که خود این هم دلیل می شود بر لزوم تقسیط و حفظ همان اندازه از مالیت و قیمت در بدل خارجی بنابراین قول دوم اقوی به نظر می رسد.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – سه شنبه ۱۰ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

جهت سوم: مرحوم سید می فرماید : (نعم لایجوز دفع الجید عن الردیء بالتقویم بان یدفع نصف دینار جید یسوی دیناراً ردیئاً عن دینار الا اذا صالح الفقیر بقیمه فی ذمته ثم احتسب تلك القیمه عما علیه من الزکاه فانه لامانع منه کما لامانع من دفع الدینار الردیء عن نصف دینار جید اذا کان فرضه ذلك) در این جهت از این بحث می شود که آیا مالك می تواند زکات دینار یا درهم را از جنس بهتر بدهد که قیمت آن بیش از قیمت ردیء است که قهراً کمتر می شود مثلاً- یك دینار ردیء قیمتش نصف دینار برتر باشد و فرضاً مالك چهل دینار از دینارهای ردی دارد که باید یك دینار به عنوان زکات بدهد حال می خواهد نصف دینار جید به عنوان قیمت و بدل از یك دینار ردی بدهد می گویند این مجزی نیست ولی عکس آن جائز است در ذیل می فرماید (لا مانع من دفع الدینار الردیء عن نصف دینار جید اذا کان فرضه ذلك) یعنی دادن کمیت بیشتر از ردی که به همان قیمت است جائی که باید جید بدهد اشکالی ندارد و این تفصیل را که مرحوم سید داده مشهور است ضمناً مرحوم سید نسبت به شق أول راه حلی ارائه می کند و می فرماید (الا اذا صالح الفقیر بقیمته فی ذمته ثم احتسب تلك القیمه) یعنی نیم دینار جید را با فقیر مصالحه کند به قیمت آن در ذمه فقیر که منتقل شود به ذمه فقیر آن وقت می تواند آن دین را بر فقیر به عنوان زکات حساب کند زیرا یکی از مواردی که می شود دین را زکات حساب کرد دین بر فقیر مستحق زکات است.

ص: ۲۷۸

اما بحث از أصل شق اول عرض شد مشهور عدم جواز است که در حدائق آن را نسبت به مشهور داده است و عبارات برخی از فقها هم همین است مثلاً- علامه در تذکره می فرماید (او نقص قدراً مثل ان یخرج عن نصف دینار ثلث دینار جید احتمل الاجزاء اعتبارا بالقیمه و عدمه لان النبی(صلی الله علیه وآله)نص علی نصف دینار فلم یجز النقص عنه) و اما مبنای این فتوا همان نکته ای است که در جهت سابق گذشت و آن اینکه مشهور لزوم کمیت و مقدار را از روایات استظهار کرده اند این

نسبت به أصل فریضه و اما در باره ادله جواز تبدیل آن و دفع قیمت نیز گفته اند شامل دادن درهم به دینار و بالعکس است و شامل دادن درهم یا دینار جید کمتر از ردی بیشتر که از همان جنس است نمی شود و عمده دو روایت است یکی روایت برقی است (هل یجوز لی ان اخرج عما یجب فی الحرث من الحنطه و الشعیر و ما یجب علی الذهب دراهم بقیمه ما یسوی ام لا یجوز الا أن یخرج من کل شیء ما فیه؟ فاجاب(علیه السلام)ایما تیسر یخرج) (وسائل، ج۹، ص۱۶۷) و دیگری روایت علی بن جعفر(علیه السلام) است (عن الرجل یعطی عن زکاته عن الدراهم دنانیر و عن الدنانیر دراهم بالقیمه ایحل ذلک قال لا باس به) (وسائل، ج۹، ص۱۶۷) و این دو روایات که عمده است هر دو در جایی است که از درهم دینار بدهد یا برعکس و شامل پرداخت مقدار کمتر از همان جنس ولی قیمت بیشتر نمی شود و این فرض مشمول روایات جواز پرداخت قیمت نیست. بنابر این خود فریضه باید در کمیّت برابر باشد چون که گفته است یک چهلم (۴۰۱) و جواز دفع بدل و قیمت آن نیز دلیل می خواهد که اگر دلیل دو روایت باشد اطلاق ندارد و اگر اجماع و سیره باشد که با مخالفت مشهور قدر متیقن آن پرداخت درهم به دینار و بالعکس است بنابر این نه دلیل لفظی اطلاق است و نه دلیل لبی و ظاهر روایات زکات هم اشتراط حفظ کمیت است زیرا که می گوید (فی کل مائتی درهم خمسه دراهم) نه مثلاً سه درهم پس مقتضای قاعده عدم اجزاء است.

در مقابل این بیان دو پاسخ بیان شده است.

پاسخ اول: این که در باب تعلق زکات به عین استفاده خواهیم کرد زکات تعلق به عین دارد به نحو شرکت در مالیت نه در عینیت و حکم و اثر شرکت در مالیت تحقق وفا در صورت پرداخت قیمت با پول است که بعداً خواهیم گفت بنابراین مقتضای قاعده و روایات تحدید مقدار نیم دینار و یا پنج درهم قیمت و مالیت آن است به هر پول و عین المالی که پرداخت شود.

پاسخ دیگر : استفاده اطلاقات از روایات دفع قیمت است که دو روایت قبل است که می گوید (یعطی عن زکاته عن الدراهم دنانیر و عن الدنانیر دراهم بالقیمه) و روایت دوم که می گوید (هل یجوز لی ان اخرج بقیمه ما یسوی فاجاب(علیه السلام) ایما تیسر یخرج) و این لسان، لسان توسعه است و این که به هر شکل قیمت را پرداخت کند مجزی است اگر نگوییم که اجزاء دفع قیمت از جنس پول مال زکوی به طریق اولی والفحوی صحیح است زیرا قیمت را به همان جنس پرداخت کرده است و این اولی است از دادن پول و قیمت از جنس دیگری.

بنابر این، اطلاق دو روایت شامل است و اما راه حلی را که مرحوم سید در شق اول فرموده است که (الا اذا صالح الفقیر) این به چه معنی است زیرا که احتمالاتی در این تعبیر است.

احتمال اول این که نصف دیناری را قرض بدهد به فقیر و آن نصف دینار در ذمه فقیر به عنوان دین قرار گیرد و بعد آن نصف دینار را به عنوان زکات بر وی حساب کند که اگر این مقصود باشد این راه حل معلوم نیست صحیح باشد زیرا که اگر پرداخت نقد نصف دینار به فقیر مجزی نباشد و کمیت یک دینار شرط باشد پرداخت نصف دینار در ذمه نیز کافی نیست و کمیت را باید داشته باشد و از دلیل جواز احتساب دین بر ذمه فقیر به عنوان زکات بیش از این استفاده نمی شود چرا که ظاهر آن روایت این بود که همان مقداری که زکات است اگر در ذمه فقیر باشد آن را می تواند زکات حساب کند و یا این که قیمت آن در ذمه فقیر باشد که به مقتضای دو روایت علی بن جعفر و برقی باید از پول دیگر باشد .

احتمال دیگر این است که آن نصف دینار را مصالحه کند با یک دینار ردیء در ذمه فقیر یعنی بگوید آن را به یک دینار ردی به شما می فروشم آن وقت یک دینار می شود در ذمه فقیر و آن را زکات حساب کند که اگر این مصالحه درست باشد راه حل خوبی است ولی این بیع و یا مصالحه باطل است به این جهت که ربا است زیرا درهم و دینار طلا- و نقره هستند و تبدیل مقدار کمتر به بیشتر ربا است علاوه بر این که احکام صرف را هم باید داشته باشند که قبض و اقباض لازم است.

احتمال سوم که این نیز معقول است این که نیم دینار را به فقیر قرض بدهد سپس آن را در ذمه فقیر تبدیل به درهم و یا یک دینار ردی کند بنابر این دائن می تواند با توافق با مدین آن را از احد النقدین به معادل آن از دیگری تبدیل کند سپس آن را به عنوان زکات حساب کند.

اما شق دوم که فرمود یجوز آن است که یک دینار ردیء را از نصف دینار جید پرداخت کند عکس شق اول و علت جواز آن هم روشن است زیرا که در اینجا هم قیمت را پرداخت کرده است و هم به همان اندازه و بیشتر از کمیت را پرداخت کرده است بنابر این وجهی ندارد که بگوییم مجزی نیست.

ولیکن برخی خواسته اند در این شق هم اشکال کنند و بگویند اگر به عنوان فریضه حساب کند اشکالی ندارد اما اگر به عنوان قیمت و بدل از زکات پرداخت کند چون بدلیت در اینجا هم دلیل می خواهد و دلیل شامل دینار به دینار و درهم به درهم نمی شود پس (ما قصد لم یقع) و عنوان فریضه هم که قصد نشده است تا واقع شود بنابراین اشکال حاصل می شود و مبلغ پرداخت شده زکات نخواهد بود.

این اشکال وارد نیست زیرا در اینجا مالك راضی است که این را به عنوان زکات یا بدل آن بدهد و قصد عنوان بدلیت مستلزم رضای به مبدل بودن هم هست و بیش از این در دفع زکات لازم نیست.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۱۴ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

قبل از ورود به مسأله سوم در رابطه با راه حلی که مرحوم سید در مسأله قبلی فرموده اند (لا یجوز دفع الجید عن الردیء بالتقویم الا اذا صالح الفقیر بقیمه فی ذمته) و گفتیم که ظاهر آن اشکال ربا و یا اشکال صرف را دارد و یا دلیلی بر تجویز احتساب نیم دینار جید در ذمه فقیر به عنوان زکات یک دینار ردی در کار نیست و همانگونه که نقداً گفته می شود مجزی نیست. نیم دینار در ذمه هم مجزی نخواهد بود زیرا که اگر بنا باشد وزن معیار باشد باید همان مقدار وزن هم بر ذمه فقیر باشد تا بتوان آن را به عنوان زکات حساب کرد ولی وجه دیگری به ذهن می رسد و آن وجود روایاتی است در باب دین که می گوید اگر کسی بر ذمه دیگری دینی داشت می تواند دینار را مبدل به درهم و بالعکس کند با توافق مدین که طبق آن مبنا این مسأله این گونه خواهد شد که اگر نیم دینار جید را به عنوان قرض به فقیر بدهد و بعد با هم توافق کنند که نیم دینار را به معادل آن از درهم مبدل کنند و سپس آن را به عنوان زکات و یا قیمت آن حساب کند مشکل حل خواهد شد و این راه حل اشکالات سابق را ندارد.

ص: ۲۸۲

مسأله ۳: (تتعلق الزکاه بالدارهم و الدنانیر المغشوشه اذا بلغ خالصهما النصاب) مرحوم سید در این مسأله متعرض حکم دراهم و دنانیر مغشوشه یعنی دراهم و دنانیری که مقدار زیادی فلز دیگر دارد می شود که مقدار فلز طلا و نقره در آن کم است ما قبلاً گفتیم از برای حفظ طلا لازم است مقداری از فلز دیگری در طلا و نقره خالص اضافه کنند تا طلا و نقره سخت و با صلابت شود و قابل استفاده گردد که این مقدار مخلوط کردن متعارف بوده است که مثلاً مقدار یک بیستم کمتر و یا بیشتر مس و یا فلز سخت دیگری را با طلا و نقره مخلوط می کردند و آنچه که به دست می آمد همان طلا و نقره متعارف بود. ولی اگر مثلاً نصف سکه طلا باشد و نصف دیگر آن فلز دیگری باشد و یا یک ثلث سکه طلا باشد دینار خالص طلا نیست بلکه مغشوش است.

مشهور و ادعای اجماع و شاید سیره عملی هم بر این بوده است که هر قدر نسبت نقره و یا طلای موجود در درهم و دینار کم باشد باز هم زکات دارد در صورتی که مقدار و کمیت طلا و نقره در آنها حد نصاب یعنی پانزده مثقال صیرفی طلا و صدو پنج مثقال صیرفی نقره را داشته باشد.

لیکن برخی از بزرگان در اینجا اشکال کرده اند می فرمایند اگر که نسبت فلز دیگری که مخلوط شده است به قدری کم باشد که بر آن درهم نقره ای و یا دینار طلایی صادق باشد همانگونه که طلاهای معمول عیار آنها فرق می کند در عین این که همه آنها عرفاً طلا و نقره هستند حال چه عیار (۱۸) و یا عیار(۲۴) که آن هم معدن طلای خالص نیست ولیکن همه آنها مصداق طلا می باشد زکات در آن واجب است و میزان هم در آن عدد سکه است یعنی میزان وزن همان درهم و دینار است و اما اگر

به مقداری بود که بر کل سکه طلا گفته نشود می فرمایند در چنین فرضی که مقدار مخلوط بیشتر از طلا و یا نقره باشد اطلاق طلا و یا نقره بر کل آن سـکه نمی شود و بر این اساس دیگر زکات نـدارد حتی اگر ذوبش کنیم و مقدار معدن طلا و نقره آن به اندازه ۱۵ مثقال و صـدو پنـج مثقال باشـد زیرا که میزان درهم نقره ای و دینار طلائی است نه معـدن طلا ونقره بنابراین ادله زکات شامل این فرض نمی شود هر چند که این سکه های مغشوش زیاد باشد .

ص: ۲۸۳

اما نسبت به بحث اول که اگر کل ماده سکه عرفاً طلا و نقره باشد مطلب ذکر شده قابل قبول است زیرا که عنوان طلا و نقره و همچنین درهم و دینار حقیقتاً بر کل ماده سکه صادق است پس چنانچه وزن نصاب را داشته باشد زکات دارد و لازم نیست که وزن عیار (۲۴) بیست مثقال باشد بلکه اطلاق (فی کل عشرین مثقالا نصف مثقال و فی کل عشرین دیناراً نصف دینار) شامل آن است بنابراین شق اول درست است که در اینجا مقدار نصاب را با خود درهم و دینار می سنجیم.

اما در شق دوم که بحث مرحوم سید نیز ناظر به آن است مطلب ذکر شده قابل قبول نیست زیرا که عنوان درهم و دینار و همچنین عنوان ذهب و فضه که موضوع زکات است اینجا نیز صادق است یعنی هر دو دسته از روایات زکات در طلا و نقره و درهم و دینار را شامل است اما عنوان درهم و دینار روشن است و اما طلاـ و نقره به جهت این که در داخل آنها طلا و نقره است و این دو معدن از آنجائی که خطیر و ذی قیمت است هیچگاه مورد غفلت قرار نمی گیرد بنابراین هم عنوان درهم و دینار صادق است زیرا که در صدق آن شرط نیست که همه ماده مسکوک از طلا و نقره باشد و این مسأله با مراجعه به تاریخ و استعمالات لغوی روشن است و هم عنوان طلاـ و نقره در آن سکه ها و پولها صادق است و از نظر تاریخی اطلاقات درهم قطعاً شامل این موارد که زیاد بوده می شده است و تنها موضوع نصاب می ماند که چگونه نصاب را حساب کنیم آیا نصاب دویست عدد از هر نوع درهم و یا بیست عدد از هر نوع دینار است یا وزن ماده طلا و نقره لازم است؟ در این رابطه هم در روایات نصاب وزن آمده بود (فی کل عشرین مثقالاًـ نصف مثقال) در طلاـ (وفی کل اربعین اوقیه أوقیه) در نقره و عرفا و عقلائیاً هم عدد مطلق درهم نمی تواند نصاب باشد زیرا نتیجه اش آن است که اگر کسی بیست دیناری که یک چهارم آن طلاست داشته باشد باید زکاتش را بدهد ولی کسی که نوزده دینار خالص طلائی داشته باشد که چهار برابر اولی است زکات بر او واجب نیست و این محتمل نیست بنابراین معیار در نصاب وزن است نه عدد همانگونه که مشهور گفته اند پس نصاب را باید به این شکل حساب کنیم که جمع کل دراهم یا دنانیر از نظر وزن به مقدار نصاب برسد پس اگر یک چهارم سکه از فلز طلاـ باشد در هشتاد دینار از این نوع زکات واجب می شود و همچنین است زکات دراهم مغشوشه و این مقتضای جمع میان روایات زکات در درهم و دینار و ادله نصاب است .

بنابر این حق با مشهور است و ادعای اجماع هم که شده عرض کردیم صحیح است و شایدهم سیره متشرعه همین گونه بوده است زیرا این طور نبوده که کسانی که این دراهم را داشته و غالباً هم داشته اند زکات نمی دادند و خلاف این محتمل نیست زیرا که در این صورت به راحتی می توان دنانیر و دراهم را از این قبیل قرار داد و دیگر کسی زکات درهم و دینار پرداخت نکند بنابر این اصل حکم مذکور در متن مسلم است علاوه بر روایت زید الصائغ که به آن نیز استناد شده و قبلًا ما آن روایت را ذکر کردیم اگر چه سندش محل اشکال است.

(قال قلت لابی عبدالله(علیه السلام) انی کنت فی قریه من قری خراسان یقال لها بخارا فرأیت فیها دراهم تعمل ثلث فضه و ثلث مسا وثلث رصاصا کانت تجوز عندهم و کنت اعملها وانفقها قال فقال ابا عبد الله(علیه السلام) لاباس بذلک اذا کانت تجوز عندهم أرایت قلت ان حال علیها الحول وهی عندی وفیها ما یجب علی فیه الزکاه ازکیها قال نعم انه مالک قلت فان اخرجتها الی بلده لا-ینفق فیها فبقیت عندی حتی حال علیها الحول ازکیها قال ان کنت تعرف ان فیها من الفضه الخالصه ما یجب علیک فیها الزکاه فزک ما کان لک فیها من الفضه الخالصه ودع ما سوی ذلک من الخبیث) (وسائل، ج۹، ص ۱۵۳) اینجا امام(علیه السلام)می فرماید برای آن یک سال که مال نزد تو بوده است باید زکات آن را بدهی و اما نصاب خاص آن وزن معدن است یعنی امام(علیه السلام) وزن نقره را در نصاب لحاظ کرده است (قلت و ان کنت لا اعلم ما فیها من الفضه الخالصه ولکنی اعلم ان فیها ما تجب فیها الزکاه قال فاسبکها حتی تخلص الفضه و یحترق الخبیث ثم تزکی ما خلص من الفضه لسنه واحده) این هم شاهدی است بر فتوای مشهور و نکات مختلفی در این روایت است که یکی از آنها این است که در تعلق زکات به دراهم خلوص شرط نیست و حتی در حد دو سوم به یک سوم نقره هم زکات دارد اگر پول رائج باشد و این که خروج پول از رواج موجب سقوط زکات نسبت به سالهای بعد است و این که در نصاب میزان وزن معدن است و این که در فرض شک اختبار لازم است .

لیکن چون روایت ضعیف است و وثاقت زید الصائغ ثابت نیست و همچنین محمد بن عبدالله بن هلال که آن هم توثیق نشده است لهذا استناد به این روایت به عنوان دلیل مشکل است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۱۵ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در دراهم مغشوشه به معنای دراهمی بود که مقدار طلا و نقره آنها به آن حدی نیست که کل آن درهم یا دینار را طلا یا نقره بگویند عرض شد که در این مورد صحیح آن است که زکات شامل این قبیل دراهم است همانطور که مشهور هم فتوی داده اند چرا که هم عنوان درهم و دینار بر آنها صادق است و هم عنوان ذهب وفضه و عرض کردیم که مستفاد از اطلاقات این است که موضوع زکات درهم و دینار است و این موارد را شامل است ولی نصاب زکات در درهم و دینار به وزن مقدار طلا و نقره در آنها است این مطلب هم از ادله نصاب استفاده می شود که تعبیر به مثقال اوقیه کرده است و هم این مطلب مسلم است که میزان در نصاب وزن است پس باید این درهم و دینار که موضوع وجوب زکات است دارای بیست مثقال شرعی طلا باشد و در دراهم بایستی صدوپنج مثقال زرگری نقره داشته باشد همانگونه که مشهور هم این فتوی را داده اند.

و اما بحثی که در اینجا باقی ماند این است که حال که وزن و کمیت طلا و نقره را در نصاب زکات درهم و دینار شرط دانستیم آیا وجود آن مقدار طلا و نقره در دراهم و دنانیر لازم است و یا کافی است که دراهم و دنانیر قیمت وزن پانزده مثقال زرگری طلا و صدوپنج مثقال زرگری نقره را داشته باشد هر چند از نظر وزن طلا و نقره در آن به این مقدار نباشد یعنی میزان در نصاب معادل قیمت همان مقدار از وزن طلا و نقره است؟

ص: ۲۸۶

طبق این احتمال هر عدد دراهم و یا دنانیری که قیمت آن معادل باشد با پانزده مثقال زرگری طلا و یا صدو پنج مثقال زرگری نقره زکات خواهد داشت مثلاً سی دینار طلا اگر قیمت آن معادل با بیست مثقال طلا است زکات دارد که این احتمال دیگری است که قابل استفاده از روایات است زیرا اگر ما در بحث گذشته در موضوع نقدین آن توسعه را قائل شدیم که مطلق پول و ثمن محض و عین المال موضوع زکات نقدین است و جنس نقره بودن پول در آن دخیل نیست در بحث نصاب هم باید همان را معیار قرار دهیم یعنی زمانی که می گوید نصاب درهم مثلاً فلان مقدار از وزن است آن هم به معنای قیمت و مالیت آن مقدار نقره یا طلا است بنابر این در جایی که مقدار پول مساوی با قیمت وزن بیست مثقال شرعی طلا باشد باید زکاتش پرداخت شود بنابر این اگر آن استظهار را در آنجا قبول کردیم اینجا هم می توانیم همان مطلب را استظهار کنیم که معیار قیمت آن وزن از طلا و نقره است اما اینکه چرا قیمت در روایات ذکر نشده است به این خاطر است که قیمت آن دراهم معمولاً معادل همان مقدار خالص نقره و طلا بوده که در مسکوک بوده است البته شاید سکه شدن قیمتی داشته است ولی مواد دیگری که معمولاً با آن مخلوط می کردند ارزشی نداشته و عمده ارزش مربوط به وزن طلا و نقره بوده است.

البته ظاهر یا صریح کلمات مشهور شرطیت وجود وزن است و شاید آقایان تمسک به روایت زید الصائغ و تعابیری همچون عشرون مثقالاً و امثال آن کرده اند که سند روایت محل اشکال بود و شاید دلالتش نیز منافات با آنچه گفتیم نداشته باشد.

سپس مرحوم سید می فرماید (ولوشک فی بلوغه ولا طریق للعلم بذلک ولو للضرر لم تجب و فی وجوب التصفیه ونحوها للاختبار اشکال احوطه ذلک و ان کان عدمه لایخلو من قوه) در اینجا ایشان وارد این بحث می شود که اگر کسی دنانیر یا دراهم مغشوش را داشته باشد و نداند آیا وزن نصاب در آنها هست یا خیر زکات واجب نمی شود اگر چه احتیاط در اختبار است مثلاً فرض کنید چهل دینار دارد و نمی داند که وزن طلا در آن چقدر است و آیا به نسبت نصف می رسد پس زکات دارد و یا ثلث است پس نصاب را ندارد و این نوع شک شبهه موضوعیه است و مقتضای قاعده در شبهات موضوعیه برائت از وجوب و جریان اصول مرخّصه است مانند استصحاب عدم وجوب و عدم تعلق زکات و اصل برائت و در شبهات موضوعی فحص و اختبار هم واجب نیست البته وجوب فحص طریق است و نه نفسی یعنی مقصود از آن وجوب احتیاط است و یا فحص و اختبار و تشخیص واقع است لیکن در این مسأله مشهور قائلند به اینکه باید فحص و اختبار و یا احتیاط کند و برخی هم تفصیل داده اند بین موردی که اصل تعلق زکات را می داند ولی مقدار آن را نمی داند که آیا نصاب اول است یا نصاب دوم مثلاً بیست مثقال است یا بیست و چهار مثقال و یا بیشتر که اگر اصل تعلق زکات را بداند گفته اند واجب است احتیاط کند و یا فحص کند و در جایی که اصل نصاب اول را هم نمی داند گفته اند که فحص واجب نیست و اصل برائت و استصحاب عدم تعلق زکات جاری است.

مرحوم سید حکم به عدم وجوب فحص و عدم وجوب اختبار کرده و می فرماید (ولو شک فی بلوغه ولا طریق للعلم بذلک ولو للضرر لم تجب الزکاه و فی وجوب التصفیه ونحوها للاختبار اشکال احوطه ذلک و ان کان عدمه لایخلو من قوه) که البته این احتیاط ایشان استحبابی است چون بعد از آن فتوی به عدم وجوب می دهد یعنی مالک می تواند اصل برائت و امثال آن را جاری کند زیرا که شک در اصل تکلیف است و شبهه موضوعیه است و حتی در جایی که اصل تعلق را می داند ولی نمی داند آیا نصاب اول است و یا دوم در اینجا اگر چه علم اجمالی به نصاب دارد ولی این علم اجمالی انحلالی است و ارتباطی نیست و زائد بر مقداری که متیقن است وجوب زائد مشکوک به شک بدوی است مانند جایی است که دین دارد و نمی داند آیا ده دینار است و یا دوازده دینار که در اینجا می گویند اقل و اکثر انحلالی است یعنی مثلاً ده دینار متیقن است و مابقی آن مشکوک است و اصل برائت از آن جاری است و فحص هم لازم نیست زیرا که شبهه موضوعی است و در بحث ادله فحص گفته شده است که مخصوص شبهات حکمیه است و اطلاقات ادله اصول عملیه مثل برائت و استصحاب و امثال آن اطلاق دارد و در شبهات موضوعیه قبل از فحص هم تام است و دلیل وجوب فحص روایات وجوب تعلم است که آن هم مخصوص شبهات حکمیه است و شامل شبهات موضوعی نمی شود و به همین جهت نیز مرحوم سید فتوی به عدم وجوب فحص و اختبار داده است.

ص: ۲۸۹

البته در مقابل این فتوی برخی قائل به احتیاط شده اند که وجوهی را برای آن می توان ذکر کرد.

۱ - یک وجه آن است که اگر بنا باشد مالک در هر موردی هر پولی از دراهم و دنانیر را بگوید که نمی دانیم چه اندازه ای است و براساس آن برائت را جاری کند در مجموع پولها علم اجمالی خواهد داشت که برخی از آنها واجد مقدار نصاب است و این علم اجمالی تدریجی است و منجز است که البته اگر این علم باشد همانطور که گفته شد منجز است و احتیاط واجب می شود لیکن چنین علم اجمالی با شرایط عاده در کار نیست.

۲ - وجه دیگری تمسک به روایت زید صائغ است زیرا که در آن روایت آمده بود (اسبکها) یعنی دراهم مغشوش را تصفیه کن تا ببینی چه اندازه نقره خالص دارد و این دال بر وجوب اختبار یا احتیاط است که این روایت اولاً: سندش تمام نبود و ثانیاً: فرض سائل جایی بود که علم به اصل نصاب دارد یعنی ذیل این روایت دال بر لزوم اختبار ولی در فرضی است که علم به وجوب نصاب در دراهم مغشوشه و شک در مقدار آن دارد اما در جائی که در اصل نصاب شک دارد نه تنها شامل آن نیست بلکه دلالت بر عدم وجوب دارد زیرا که در صدر آمده است (ان کنت تعرف ان فیها من الفضه الخالصه ما یجب علیکم الزکاه فزک) و مفهومش آن است که اگر نمی دانی و شک داشتی در وجود زکات در آن دراهم زکات بر تو واجب نیست و چون سائل در ذیل گفت (قلت لا ـ اعلم مقدار ما فیها من الفضه الخالصه الا ـ انی اعلم ان فیها ما تجب فیه الزکاه) که فرض علم اجمالی را کرده و امام(علیه السلام)فرموده است (فاسبکها حتی تخلص الفضه ویحترق الخبیث) پس تنها در اینجا امام(علیه السلام)فرموده است اختبار کند یعنی اگر اصل را میدانی و نمی دانی چه اندازه باید زکات بدهی آنها را ذوب کن تا مشخص شود که اگر این را امر مولوی بدانیم ظهور در وجوب دارد و اما اگر فقط از برای ارائه طریق برای محاسبه باشد در جایی که خود مالک می خواهد آن را مشخص کند دلالت بر وجوب هم ندارد مضافاً بر این که روایت سندش معتبر نبود .

۳ – وجه سوم از برای وجوب اختبـار و یـا احتیاط آن است که اگر چه مقتضای قاعـده و اطلاقات ادله اصول عملیه در شـبهات موضوعیه جریان اصل ترخیص است و فحص تنها در شـبهات حکمیه لازم است لیکن در آن بحث اصولی گفته شده است که ادله اصول عملیه شامـل جـایی که شک و شـبهه مکلف با ادنی تامل و توجهی رفع می شود و شک ثابت و مسـتقر نیست نمی شود و این حرف را مرحوم میرزا فرموده است و تعبیر ایشـان این است که عـدم الفحص به معنای غمض العین نبایـد باشـد مثل جایی که کسی گوشتی بخرد اگر نگاه کند می بیند بر آن نوشته است که این گوشت خوک است نمی تواند چشمش را ببندد و بخورد و این قبیـل تردد و شـبهه هـا مشـمول اطلاقـات اصول عملیه نیست نه عقلی و نه شـرعی مخصوصـاً در ابوابی مثل باب اموال و اعراض و نفوس که از ادله دیگر اسـتفاده می شود که شـارع در اینهـا تحفـظ هـای شدیـدی دارد و مثل باب طهارت و نجاست نیست که مبنی بر تسـهیل و عـدم توجه است بنابر این در ما نحن فیه اگر به راحتی مالک می تواند بپرسد که وزن طلا و نقره در این دنانیر و دراهم چقـدر است و یا قیمت آن چقـدر است نمی تواند چشم خود را بر حق فقرا ببندد و اصل ترخیص را جاری کند بنابر این به این مقدار از وجوب فحص بایستی ملتزم شد نه بیشتر و این در حقیقت تفصیلی در این مسأله است.

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – دوشنبه ۱۶ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۱۶

ص: ۲۹۱

.Your browser does not support the audio tag

مسأله ۴: (اذا كان عنده نصاب من الجيد لايجوز ان يخرج عنه من المغشوش الا اذاعلم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص و ان كـان المغشوش بحسب القيمه يسـاوى مـا عليه الاـ اذا دفعه بعنوان القيمه اذا كان للخليط قيمه) در اين مسأله چهارم فرض مى كنـد كه مالك به انـدازه نصاب از درهم و يا دينار خوب را دارد كه زكات به آن تعلق گرفته است حال آيا مى تواند مغشوش را به عنوان زكات بدهد يا نه؟ مى فرمايد در اين فرع سه صورت دارد .

صورت اول: آن كه مقـدار طلا يا نقره موجود در مغشوش بانـدازه مقدار زكات واجب باشد مثلاً به اندازه نصف مثقال طلا در آن باشد كه در اين صورت مى تواند آن را به عنوان فريضه پرداخت كند.

صورت دوم: آن كه مقدار طلا و نقره در مغشوش كمتر از آن باشد وليكن قيمت دينار و درهم مغشوش از جهت سكه بودن و رائج بودن به اندازه نصف دينار جيد (نصف مثقال) باشد در اين صورت حكم به عدم اجزاء مى كند و شايد مشهور هم همين باشـد زيرا كه به جهت فقـدان وزن و مقـدار جنس طلا نمى توانـد به عنوان فريضه باشد و به عنوان قيمت نيز كه در مسأله (۲) گـذشت از جنس ردى نمى شود به عنوان قيمت پرداخت كرد هر چند به همان قيمت باشد بلكه بايد از دينار درهم و از درهم دينار باشد .

صورت سوم: آن كه مقـدار وزن كمتر باشـد وليكن فلز ديگر كه در مغشوش است قيمتش به انـدازه مـا به التفـاوت وزن باشـد مثلاً دينار مغشوش يك ثلث مثقال طلا باشد و دو ثلث ديگر آن به قيمت يك ششم مثقال طلا باشد و آن را به عنوان قيمت از آن بدهـد كه در اين صورت مجزى است زيرا يك ثلث طلاى خالص بخشـى از فريضه بوده و بخش باقيمانـده از نصف مثقال يعنى ۶۱ را هم مى توان فلز ديگر را به عنوان قيمت زكـات از عين ديگرى پرداخت كرد ولـذا مى فرمايـد: (لاـيجوز و ان كـان المغشوش بحسب القيمه يسـاوى مـا عليه الاـ اذا دفعه بعنوان القيمه اذا كـان للخليـط قيمه) يعنى اگر فلز ديگر در مغشوش قيمت داشت آن وقت جـائز است آن را به عنوان قيمت پرداخت كنـد چون به انـدازه ثلث مثقـال طلاـ كه داده و به انـدازه يـك ثلث ديگرى كه بـاقى است قيمت را در آن عين و فلز ديگر داده است كه قيمت آن برابر با باقى مانـده زكات است و اين مبنا اسـت بر آن مبنـايى كه مرحوم سـيد در بحث زكات انعام گفته ليكن آن مبنا در آنجا صـحيح نبود اما در اينجا صـحيح است زيرا كه آن فلز پول و عين المال است و على القاعـده طبق مبناى شـركت در ماليت جائز است و طبق ساير مبانى هم جايز است چون از روايـات جـواز دفع قيمت اطلاـق و يـا فحوى را اسـتفاده كرديم كه از همـان جنس پول نيز به عنوان قيمت مى شود زكـات را پرداخت كرد – همـانگونه كه در مسأله(۲) گـذشت – و بـدين ترتيـب حكم صـورت دوم نيز اجزاء است و در هر سه صـورت صحيـح جـواز پرداخت است در صورت اول به عنوان فريضه و در دو صورت ديگر به عنوان قيمت حتـى اگر افزايش قيمت به جهت هيئت نه ماده يعنى سكه بودن بهتر و معتبرتر باشد .

ص: ۲۹۲

مسأله ۵: (وكـذا اذا كان عنده نصاب من المغشوش لايجوز ان يدفع المغشوش الا مع العلم على النحو المذكور) ايشان در مساله سابق فرض كرد كه اين دنانير و دراهمى كه دارد جيد است و آن زكاتى كه مى خواهد پرداخت كند مغشوش است اما در اين

مساله فرض می کند که هر دو مغشوش هستند ولی غش آنها برابر هم نیست ولی قیمت آنها مساوی هستند که در اینجا باز ایشان می فرماید که نمی شود حتی به همان قیمت مغشوش دیگر را بدهد به همان بیان و نکته که گذشت (لایجوز ان یدفع المغشوش الا مع العلم علی النحو المذکور) یعنی یا وزن آن معادل آن وزن باشد و یا اگر وزنش کمتر است مابقی باقی مانده قیمت ماده مخلوط برابر با آن باشد ولیکن صحیح جواز و اجزاء است مطلقا همانگونه که در مسأله قبل گذشت.

مسأله ۶: (لو کان عنده دراهم او دنانیر بحد النصاب و شک فی انه خالص او مغشوش فالأقوی عدم وجوب الزکاه و ان کان احوط) در اینجا مقداری از دراهم و دنانیر دارد که از نظر عدد دارای نصاب است مثلاً بیست دینار دارد ولی نمی داند این دنانیر مغشوش است یا نه مغشوش نیست و عدد در آن به مقدار نصاب است پس زکات دارد و اما اگر خالص نباشد زکات ندارد این هم شک به نحو شبهه موضوعیه است و حکم آن ضمناً از ذیل مسأله(۳) معلوم گشته است لیکن از آنجا که در کلمات فقها آمده است و برخی از قدما در اینجا قائل به وجوب زکات شده اند و یا اشکال در عدم وجوب کرده اند آن را مستقلاً ذکر می کند و در برخی از تعابیر این آمده است که اصل در درهم و دینار عدم الغش است و اصاله السلامه است پس باید بنا را بر سلامت گذارد و زکات آن را بدهد که البته روشن است که ما این اصل را نه شرعاً داریم و نه نزد عقلاء چنین اصلی موجود است و اصلاً مغشوش بودن در اینجا به معنای معیوب بودن نیست بنابراین اصل ترخیص جاری است تا زمانی که وجود مقدار نصاب احراز نشود البته نسبت به مسأله وجوب فحص باید عدم فحص در حدّ غمض العین نباشد همانگونه که قبلاً نیز گفتیم.

ص: ۲۹۳

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – شنبه ۲۱ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

مسأله ۷: (لو کان عنده نصاب من الدراهم المغشوشه بالذهب او الدنانیر المغشوشه بالفضه لم یجب علیه شیء الا إذا علم ببلوغ أحدهما او کلیهما حد النصاب فیجب فی البالغ منهما او فیهما فان علم الحال فهو والا وجبت التصفیه ولو علم اکثریه احدهما مردداً ولم یمکن العلم وجب اخراج الأکثر من کل منهما، فإذا کان عنده ألف وتردد بین أن یکون مقدار الفضه فیما أربعمأه والذهب ستمأه وبین العکس اخرج عن ستمأه ذهبا و ستمأه فضه ویجوز أن یدفع بعنوان القیمه ستمأه عن الذهب واربعمأه عن الفضه بقصد ما فی الواقع)، ایشان در این مسأله متعرض دراهم مغشوش به معنی مختلط با طلا و نقره است، که در هر کدام زکات است یعنی اگر نقد و پول باشند، که به این وجه این مسأله را از مغشوشات دیگر جدا می کنند، و سه جهت را متعرض می شوند:

جهت اول: در این که در این قبیل درهم مغشوش زکات است، البته اگر به مقدار نصاب برسد، که این مطلب مسلم است. و حتی کسانی که در مغشوش به غیر طلا و نقره در مسأله سابق تشکیک کرده اند مانند مرحوم آقای خوئی که فرموده اند اگر مغشوش زیاد باشد که زکات ندارد در اینجا قائل به وجوب زکات شده اند زیرا که این دو جنس یعنی طلا و نقره وقتی که هر کدام به تنهائی موجب زکات هستند اگر جمع شوند باز هم بالفحوی عرفا زکات دارند و اجتماع آنها موجب سقوط زکات نمی شود و این یک دلالت فحوایی است که از ادله زکات استفاده می شود و این دلالت قابل قبول است، البته ما قبلاً در مغشوش به فلزات دیگر نیز گفتیم که اطلاقات ادله زکات درهم و دینار یا ذهب و فضه را شامل است و اگر آنجا اطلاق تمام باشد در اینجا هم تمام است به طریق اولی.

ص: ۲۹۴

جهت دوم: در این که آیا شرط در تعلق زکات این است که هر یک از آن دو جنس بخصوصه باید به اندازه نصاب باشد تا زکات متعلق شود، یا این که مجموع دو جنس اگر به حد نصاب برسد کافی است، یعنی اگر مقدار طلای آنها مثلا ده مثقال بود و مقدار نقره آنها معادل صد درهم نقره بود زکات ندارد، مانند جایی که صد درهم نقره خالص و ده دینار طلای خالص دارد یا این که در اینجا فرق می کند و بلوغ مجموع دو جنس به حد نصاب کافی است؟ ظاهر بلکه صریح مشهور اولی است و از برای توجیه آن به دو دلیل می توان تمسک نمود:

۱– قصور مقتضی است، یعنی نه عنوان مأتی درهم در اینجا صادق است و نه عشرون دینار زیرا که مرکب از طلا و نقره است، بنابراین مقتضی شمول زکات قصور دارد.

۲ – اگر بگوییم اطلاق ادله زکات شامل باشد برخی از روایات که می گفت (لا تکسر الدراهم علی الدنانیر ولا الدنانیر علی الدراهم)، مانع و مقید اطلاق خواهد بود زیرا از آن استفاده می شود که دو جنس باید هر کدام به تنهائی به حد نصاب برسد، و اگر مجموع به حد نصاب برسد کافی نیست، پس هم مقتضی تمام نیست و هم مانع و مخصِّص در کار است، که این دو وجه ظاهراً مبنای فتوای مشهور است.

لکن انصافاً در هر دو وجه می شود تشکیک کرد، اما نسبت به عدم مقتضی، بدون شک هم عنوان درهم و دینار بر این فلز صادق است و هم ذهب و فضه و روایاتی که معیار نصاب را در دینار معادل مأتی درهم و قیمت آن قرار می داد اقتضا دارد که در اینجا نیز اگر قیمت این قبیل دراهم مغشوشه و یا دنانیر مغشوشه معادل قیمت دویست درهم نقره خالص باشد زکات داشته باشد یعنی اطلاقات اینجا را شامل است و تنها بحث نصاب است که ما از روایات نصاب دینار استفاده کردیم که هر جا چه در دینار و چه در درهم اگر قیمت، قیمت دویست درهم نقره ای و یا قیمت بیست دینار طلائی بود کافی است در بلوغ نصاب، و اگر فرض شود که هم عنوان درهم و هم دینار بر آن صدق نمی کند - که این بعید است بلکه محتمل نیست - و گفتند مرکب از هر دو است، باز به همان ترتیب است یعنی آن فحوایی که گفتیم در اینجا نیز تمام است، بنابراین مقتضی و اطلاقات زکات و نصاب در اینجا تمام است و بحث باید در آن روایت مانعه باشد، که آن هم شمولش نسبت به ما نحن فیه جای تأمل دارد زیرا که آن روایات در جایی آمده بوده که دو نوع پول جدای از هم در کار بود، یعنی دراهم جدای از دنانیر بود، ولی در اینجا یک نوع پول است، و این خصوصیت سبب می شود که اطلاق لفظی در آن روایات نباشد و الغای خصوصیت نیز صحیح نیست زیرا احتمال فرق عرفی و عقلائی است که از برای هر نوع پولی در صورت تعدد نوع پول نصاب خاص باشد مخصوصاً این که دنانیر جنبه کالا بودن نیز دارد و متمحّض در پول بودن نیست - همان گونه که قبلا گذشت - برخلاف ما نحن فیه که یک نوع پول است که از طلا و نقره مغشوش باهم ایجاد شده است و درهم ممتاز یا دینار ردی محسوب می شود که این نوع پول عرفاً مناسب است یک نصاب داشته باشد. بنابراین اگر نگویم اقوی لا اقل احوط این است که در ما نحن فیه کافی است قیمت این نوع درهم خوب و یا دینار مغشوش به اندازه بیست مثقال طلا و یا دویست درهم نقره باشد و زکات به آن تعلق گیرد البته این مطلب بنابر مبنای مشهور است و اما بنا بر الغای شرطیت جنس طلا و نقره در تعلق زکات به پول و ثبوت زکات در مطلق پول ها موضوعی برای بحث در این جهت نخواهد بود.

جهت سوم: اگر شک کردیم در بلوغ حد نصاب چه به لحاظ وزن باشد و چه به لحاظ قیمت آیا احتیاط واجب است که زکات دهیم و یا تصفیه کنیم تا مشخص شود یا واجب نیست؟ مرحوم سید در اینجا تفصیل می دهد بین دو صورت.

صورت اول: اگر شک در اصل بلوغ نصاب باشد، که در اینجا همان حکم مذکور در ذیل مسأله سوم را بیان می کند، و می فرماید: (لو كان عنده نصاب من الدراهم المغشوشه بالذهب او الدنانير المغشوشه بالفضه لم يجب عليه شيء الاّ إذا علم ببلوغ احدهما او كليهما حد النصاب) یعنی نصاب عددی این نوع دراهم و دنانیر کافی نیست، بلکه باید علم به بلوغ طلا و یا نقره یا هر دو به حد نصاب داشته باشد یعنی خصوص فرض علم را خارج کرد پس فرض شک داخل می شود در مستثنی منه یعنی (لم يجب عليه شيء) یعنی چه علم به عدم بلوغ نصاب داشته باشد و چه شک زکات واجب نیست و فحص و تصفیه نیز لازم نیست یعنی احتیاط واجب نمی باشد. مبنای آن هم قبلا گذشت که شک در بلوغ نصاب شبهه موضوعیه وجوب زکات است که مجرای اصل عملی ترخیصی است و روایت زید صائغ نیز دلالت بر عدم وجوب می کرد و یا لا اقل دلالت بر وجوب نداشت.

صورت دوم: اگر علم پیدا کرد که یکی از دو جنس و یا هر دو جنس به حد نصاب رسیده است که در این صورت اگر علم به مقدار نصاب داشت حکمش روشن است و اگر شک در آن داشت که نصاب اول است یا بیشتر یعنی اصل تعلق زکات و نصاب را می دانست و مقدار زکات واجب را در آنها نمی دانست واجب است تصفیه کند و یا احتیاط کند می فرماید (الا اذا علم ببلوغ احدهما او كليهما حد النصاب فيجب فی البالغ منهما او فيهما فان علم الحال فهو والا وجبت التصفيه) و این وجوب تصفیه حکم نفسی نیست بلکه حکم طریقی است همان گونه که گذشت، یعنی یا باید احتیاط کند یا فحص و اختبار کند ولو به این که تصفیه کند تا مقدار زکات در مال را مشخص کند. و از این مسأله روشن می شود که مرحوم سید نیز مانند برخی از فقهای گذشته در مورد شک در اصل تعلق زکات قائل به عدم وجوب احتیاط است ولیکن در فرض علم به تعلق و شک در مقدار قائل به وجوب آن است. و این مطلب همان گونه که در ذیل مسأله سوم گذشت مبنائی ندارد بجز روایت زید الصائغ و معلوم می شود که ایشان عمل به آن روایت را قبول کرده است و الاّ مقتضای قاعده عدم وجوب بیش از مقدار نصاب متیقن است زیرا که این شک از موارد دوران بین اقل و اکثر انحلالی هم در حکم تکلیفی و وجوب پرداخت زکات و هم در حکم وضعی یعنی تعلّق زکات است که اصل برائت از وجوب دفع زائد و استصحاب بقای بیش از مقدار متیقن از دراهم و دنانیر بر ملک مالک است و این مطلب روشن است.

مرحوم سید در ذیل این صورت می فرماید (ولو علم اکثریه احدهما مرددا ولم یمکن العلم وجب اخراج الاکثر من کل منهما) در اینجا فرض علم اجمالی را می کند که در آن ظاهراً می خواهد با قطع نظر از روایت زید صائغ قائل به وجوب احتیاط شود. یعنی جایی که مالک این دراهم مغشوشه علم اجمالی پیدا کرده است که این دو جنسی که طلا و نقره است و هر دو به حد نصاب رسیده است نصاب یکی بیش از دیگری است ولیکن نمی داند کدام است بایستی احتیاط کند، مثلا هزار درهم دارد و علم اجمالی دارد که یا به اندازه ششصد درهم در آن نصاب نقره است و به اندازه چهارصد درهم نصاب دینار است و یا برعکس است و این شک مقرون به علم اجمالی است که اگر روایت زید صائغ هم حجت نباشد این علم اجمالی منجز است و موجب احتیاط است و باید احتیاط کند و احتیاط را به دو نحو می تواند بکند، یکی این که از هر جنس فریضه اش را یعنی از خود آن جنس بدهد پس باید زکات (۶۰۰) درهم و (۶۰۰) دینار هر دو را بدهد و دیگر این که اگر یکی از دو جنس قیمتش بیشتر باشد مثلا زکات طلا بیشتر باشد زکات (۴۰۰) درهم را بدهد و زکات (۶۰۰) دینار را نیز بدهد به نیت أعم از فریضه و یا قیمت و بدل آن که اگر آن (۶۰۰) تا در دنانیر بوده باشد فریضه را داده است و اگر (۴۰۰) تای آن دینار بوده و (۲۰۰) تای دیگر نصاب بیشتر درهم بوده است قیمت آن را به طلا بلکه بیشتر از قیمت آن را پرداخت کرده است که این هم مجزی است ولیکن نمی تواند برعکس کند یعنی زکات (۴۰۰) دینار طلا و زکات (۶۰۰) درهم نقره را بدهد زیرا ممکن است نصاب بیشتر طلا باشد که در این صورت نه عین فریضه مقدار اضافی آن یعنی (۲۰۰) دینار و نه تمام قیمت آن را پرداخت کرده است. لذا اگر می خواهد احتیاط کند باید لا اقل صورت دوم را اختیار کند و آن را در ذیل ذکر می کند و می فرماید (ویجوز ان یدفع بعنوان القیمه ستمأه عن الذهب واربعمأه عن الفضه بقصد ما فی الواقع).

متن درس خارج فقه آیت الله هاشمی شاهرودی – یکشنبه ۲۲ اسفند ماه ۸۹/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسأله هفتم بود که گفتیم در ذیل آن مرحوم سید متعرض این فرع شده است که اگر علم اجمالی پیدا کردیم که این دراهم یکی از دو جنسی که در آن است نصابش بیش از دیگری است مثلاًـ اگر مالک می دانست که به اندازه ۴۰۰ درهم، نقره خالص در هزار درهم وجود دارد و به اندازه ۴۰۰ دینار نصاب طلا موجود است و علم داشت که دویست تای اضافی هم یا مربوط به فضه است و یا به طلا در اینجا می فرماید که علم اجمالی منجّز حاصل می شود و مقتضای آن این است که مکلف احتیاط کند و عرض شد که بر این مطلب اشکال شده است که اشکال واردی هم هست و گفته شده است که اگر روایت زید صائغ را قبول کنیم اینجا را شامل می شود. اگر دلالت و سندش تمام شود و اما اگر کسی آن روایت را قبول نداشته باشد از باب علم اجمالی نمی شود این فتوی را اثبات کرد؟ زیرا که این علم اجمالی منحلّ است زیرا که مالك می تواند زکات را از همین دراهم یا دنانیر مغشوشه به عنوان قیمت بدهد و در حقیقت آنچه بر مالك واجب می شود پرداخت جامع بین پرداخت از عین آن دراهم و دنانیر و یا خارج آن است از دراهم و دنانیر دیگر به اندازه زکات و چون همه آنها پول و نقدین است علم اجمالی به پرداخت از عین و یا قیمت آن در محل بحث برگشت به علم اجمالی دائر بین أقل و اکثر انحلالی خواهد بود یعنی علم تفصیلی داریم که زکات ۴۰۰ درهم و ۴۰۰ دینار لازم است و دویست درهم یا دینار دیگر هم معلوم است که در آن به مقدار زکات نقره و درهم ثابت است و نسبت به مازاد از آن تا زکات دینار مشکوك است و این دو به لحاظ حکم تکلیفی به پرداخت دائر بین اقل و اکثر است حتی بنابر تعلق زکات به عین به نحو اشاعه زیرا که عین در اینجا هم نقدین است که عین قیمت هم می باشد بنابراین علم اجمالی مذکور به لحاظ حکم تکلیفی انحلالی است زیرا که دائر بین اقل و اکثر است و جامع بین قیمت و عین بر ذمه است که عین در اینجا نیز با قیمت یکی است برخی در اینجا گفته اند که این بیان وقتی تمام است که پرداخت قیمت به عنوان تکلیف و فریضه باشد در حالی که فریضه نیست بلکه به عنوان بدل از فریضه است و در مقام امتثال مسقط تکلیف است که این حرف قابل قبول نیست و معنی ندارد زیرا مسقط بودن از باب این است که امر به جامع بین عین و قیمت خورده است و تا امر به جامع نخورده باشد پرداخت قیمت مسقط تکلیف نمی شود.

ص: ۲۹۸

ممکن است بیان دیگری را برای احتیاط ذکر کنیم و آن اینکه این انحلال به لحاظ حکم تکلیفی است ولیکن به لحاظ حکم وضعی که ملکیت فقراست ملکیت فقرا به جامع نخورده است بلکه به عین خورده است و حکم وضعی مالکیت فقرا که بر عین مال است مردد است بین تعلق به جنس دینار و طلا و یا نقره و درهم و این دو جنس با هم متباین هستند و اقل و اکثر نیستند و هیچ کدام داخل در دیگری نیست لذا ممکن است کسی چنین بگوید که این علم اجمالی به حکم وضعی اگر چه فی نفسه منجز نیست چون حکم وضعی منجزیت ندارد ولی اگر در آن اصل جاری شود که اثبات بقای ملك فقرا را بکند اثرش وجوب پرداخت و حرمت تصرف در مال است که منجز است حال با این علم اجمالی که داریم نمی دانیم با پرداخت زکات دویست درهم آیا عین آن مالی که در این دویست سکه مغشوش است، برگشته است یا نه زیرا اگر دینار باشد هنوز تمام آن پرداخت نشده است و مقتضای استصحاب بقای آن مال در میان دراهم است مثل جایی که شیيء نجس شده و نمی دانیم از

نجاستی است که با تعدد شستن پاک می شود مانند بول یا با یک بار شستن پاک می شود مانند خون که اگر حکم تعدد شستن و غسل را بگیریم دائر بین اقل و اکثر است زیرا که نمی دانیم یک شستن واجب است یا دو شستن و گفته می شود که یک شستن متیقن است و از وجوب دومی اصل برائت جاری می کنیم ولیکن در آنجا گفته شده است که اصل برائت جاری نیست زیرا که به لحاظ حکم وضعی که نجاست است استصحاب بقای نجاست سابق جاری می شود بعد از شستن اول پس باید بار دوم هم بشوید در اینجا هم همین گونه است به لحاظ حکم تکلیفی أمر دائر بین اقل و اکثر است ولی به لحاظ حکم وضعی آن ملکی که می دانیم متعلق به فقرا است نمی دانیم با این مقداری که پرداخت کردیم ساقط شده است یا نه یعنی فرضاً اگر آن دویست سکه اضافی نقره بوده پس ساقط شده است و ملکیت فقرا رفع شده و به مالک برگشته است چون زکاتش پرداخت شده است و اما اگر طلا بوده است آن حق هنوز باقی است. پس استصحاب بقاء آن ملک را می کنیم و ثابت می کنیم که هنوز در عین مال غیر موجود است این اشکال غیر از منجزیت علم اجمالی است و اشکال جریان استصحاب بلحاظ حکم وضعی است ولی این استصحاب در اینجا جاری نیست البته در آن مثالی که گفتیم جاری است زیرا در آن مثال استصحاب نجاست شخصی است ولی در اینجا مستصحب ما مستصحب کلی مردد است که استصحاب در آن جاری نیست زیرا آن مقداری در مال فقرا که در دراهم بوده مردد است میان دو جنس نقره و طلا که اگر نقره بوده ملکیت آن زائل شده است یقیناً و اگر طلا بوده برخی از آن هنوز باقی است و این استصحاب فرد مردد است که جاری نیست .

ص: ۲۹۹

در بحث استصحاب کلی قسم ثانی خواندید اجرای استصحاب در موارد کلی قسم ثانی در واقع احد الفردین جاری نیست یعنی اگر مقصود اثبات بقای آن مصداق مردد باشد مثل زید بخصوص یا عمر بخصوص اینجا استصحاب فرد مردد می شود و جاری نیست و در مانحن فیه از این قبیل است بلکه در اینجا اصل نافی آن فردی که حکم الزامی بیشتری دارد جاری می شود در نتیجه حکم به عدم تعلق حق به بیش از مقدار از طلای متیقن جاری می شود و نسبت به حکم وضعی استصحاب بقای ملک فقرا در مازاد بر مقدار متیقن می شود و این استصحاب معارضی ندارد چرا که در طرف نقره استصحاب نفی جاری نیست زیرا نسبت به معادل زکات (۶۰۰) درهم نقره علی کل حال قیمت آن و یا عین آن را باید پرداخت کند بلکه بنابر این که در چنین مورد که یک نوع پول است متعلق حق وضعی یک چهلم از همین یک نوع پول است چه طلای آن بیشتر باشد و چه نقره آن که ما قبلاً همین را استظهار کردیم از ابتداء حکم وضعی هم دائر بین اقل و اکثر انحلالی است چون آن چه متعلق می شود طلا و نقره در مال نیست بلکه خود این درهم و دینار است مانند جائی که مقداری دینار و یا درهم داشته باشیم و شک در وجود نصاب اول تنها و یا با نصاب دوم در آن داشته باشیم که حکم وضعی هم انحلالی خواهد بود و دیگر دو عنوان نداریم و تنها یک عنوان داریم بنابر این اگر روایت زید صائغ را قبول کردیم اینجا هم باید قائل به احتیاط بشویم و اما اگر آن روایت را قبول نکردیم که قبول هم نکردیم زیرا که سندش اشکال داشت و دلالت آن هم خالی از اشکال نیست این علم اجمالی، دائر بین اقل و اکثر انحلالی است هم تکلیفاً و هم وضعاً مانند جایی که فقط درهم داشته باشیم و نمی دانیم نصاب آن چه اندازه است و نصاب اول متیقن است و نمی دانیم نصاب دوم داریم یا نه.

ص: ۳۰۰

مسأله ۸: (لو كـان عنـده ثلاث مائه درهم مغشوشه و علم ان الغش ثلثها مثلًا على التساوى فى افرادها يجوز له ان يخرج خمسه دراهم من الخالص و ان يخرج سبعه و نصفاً من المغشوش و اما اذا كان الغش بعد العلم بكونه ثلثاً فى المجموع لا على التساوى فيها فلا بد من تحصيل العلم بالبرائه اما باخراج الخالص و اما بوجه آخر).

مرحوم سيد در اين مسأله مى فرمايـد اگر مقـدار غش را بدانـد و مثلًا بدانـد يك ثلث مس است و دو ثلث آن نقره اينجا مى فرمايد اگر مقدار غش آنها به يك اندازه باشد مشخص است كه اگر ۳۰۰ درهم داشت مى تواند ۵ درهم خالص بدهد زيرا كه زكات وزن دويست درهم نقره است كه در ۳۰۰ درهم موجود است و همچنين مى تواند از همين دراهم مغشوشه زكات را بدهـد ولى بايد هفت و نيم عدد را پرداخت كند تا معادل پنج درهم خالص شود و اما اگر مقدار مخلوط در همه آن دراهم به نحو تساوى نباشـد ولى در مجموع مى داند كه مجموع نقره اين (۳۰۰) درهم بيش از دويست درهم خـالص نيست پس باز هم نصاب اول تكليف او است و اگر پنج درهم خالص بدهد امتثال كرده و مجزى است و اما اگر بخواهد از اين دراهم بدهد بايد آنقدر بدهد و يا از انواعى بدهد كه يقين كند به اندازه پنج درهم خالص پرداخت كرده است تا علم به برائت ذمه حاصل شود چون اصـل وجوب پرداخت زكـات دويست درهم خـالص يقينى است و اين مطلب بنـابر مبنـاى ماتن درست است كه موضوع زكـات را جنس طلاـ و نقره در درهم و دينار قرار داده انـد و ما آن قيود را قبول نكرديم و گفتيم پرداخت قيمت كافى است و آن از طريـق پرداخت پـولى است كه آن قيمت را داشته باشـد ولو قيمت آن به جهت سـكه باشـد نه به جهت وزن و يـا قيمت فلزى كـه در آن اسـت البتـه وزن ممكـن اسـت در نصـاب لاـزم باشـد ولى در پرداخـت قيمت آن پرداخت وزن لاـزم نيست و پرداخت پول هم كافى است و پرداخت از جنس لازم نيست بلكه هر شيىء كه به اندازه پنج درهم خالص قيمت داشته باشد از پول رائـج كافى است هر چنـد از نظر وزن كمتر از پنـج درهم خالص باشد علاوه بر اين كه ما سابقاً وزن را نيز در نصاب لازم نـدانستيم بلكه قيمت آن وزن نصاب است بلكه جنس را هم در پول و نقـد لازم ندانستيم كه بنابر اين مبنا وجود دويست درهم خالص در (۳۰۰) درهـم مغشـوش هـم لاـزم نيست بلكه آنچه كه لاـزم است آن است كه قيمت (۳۰۰) درهم مغشوش معـادل قيمت آن وزن نقره و يا طلا باشد و بدين ترتيب كل اين مسأله تغيير مى كند.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹